ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ZEHNTER BAND

DRITTES UND VIERTES HEFT

MIT 5 TAFELN

AUSGEGEBEN AM 25. JULI 1907



1907

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Albrecht Dieterich**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Albrecht Dieterich in Heidelberg erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3 erbeten.

I Abhandlungen

Zwei griechische Terrakotten

Von **A. Furtwängler** in München

(Mit 2 Tafeln)

Gewiß ist aus der Typenfülle der griechischen Terrakotten noch manches zu gewinnen für die Erkenntnis der volkstümlichen Religion der Griechen.[1] Einen kleinen Beitrag dieser Art mögen die folgenden Zeilen geben.

1. Ein bekannter weit verbreiteter Typus in archaischen Terrakotten ist der sog. Dickbauchdämon, eine zwerghafte Gestalt in kauernder Stellung mit kleinen Beinen, großem Kopfe und dickem, faltigem Bauche, auf welchen der Dämon behaglich die beiden Hände legt. Figuren dieses Typus fanden sich[2] in Kleinasien (namentlich Samos), in Naukratis, auf den Inseln (Cypern, Rhodos, Melos, Ägina)[3], in Griechenland an verschiedenen Orten, im Westen in Sizilien, in Süditalien und in Etrurien.[4] Wie jedoch Material (rötlicher glimmeriger Ton), Technik und Stil beweisen, stammen diese Figuren, obwohl an so entfernten Orten gefunden, doch alle aus einer und der-

[1] Einen gesamten Überblick über die religiöse Bedeutung der griechischen Terrakotten habe ich zu geben versucht in der Einleitung zum II. Bande der *Sammlung Sabouroff.* — Über die Bedeutung der Terrakotten für die Erkenntnis der ursprünglichen Lichtnatur der Aphrodite Pandemos s. *Sitzungsber. Bayr. Akad.* 1899, II S. 593 ff.

[2] Vgl. das von Winter *Typen der fig. Terrakotten* I S. 213 gesammelte Material.

[3] Vgl. *Ägina, d. Heiligtum der Aphaia* S. 380, 66. Taf. 110, 14.

[4] Etrurien: ein Exemplar von mir im Museum von Corneto notiert (von Winter nicht erwähnt).

selben Fabrik, die nur in Ionien gesucht werden kann; Material und Stil weisen mit Bestimmtheit dahin; sie werden in Milet oder Samos gefertigt sein.[1] Der Kopf des Dämons zeigt immer jenen weichlichen phönikisierend-ionischen Typus, der auch den Aphroditebildern derselben Fabrik eignet.[2] Diese altionische Kunst hat in enger Beziehung zu den Phönikern gestanden.

So ist es denn auch eine gewiß richtige Vermutung, daß der Typus dieses Dämons aus dem des ägyptischen, in Amuletten sehr häufigen und namentlich durch die Phöniker weit verbreiteten sog. „Ptah-Embryo“, des Ptah-Sokaris herzuleiten ist.[3] Die wesentlichen Formen des ägyptischen Idols, der große Kopf mit dem kleinen Gesicht und übergroßen Schädel, der dicke Leib und die krummen Beinchen scheinen von der Gestalt des Säuglings entlehnt. Doch wurden auch Zwerge in Ägypten gleichartig gebildet, und die krummen kurzen Beine eignen auch dem bärtigen, zwerghaften Besa-Idole. Ich vermute, daß dem Besa- ebenso wie jenem Ptah-Typus primitive Idole zugrunde liegen von der Art, wie sie bei wilden Völkern in Afrika und anderwärts noch heute vorkommen und in ethnographischen Museen häufig sind, menschliche Figuren mit kurzen, gekrümmten Beinen. Diese Beinform war ursprünglich nur eine Eigenheit primitiver Menschenbildung; sie wurde von den Ägyptern interpretiert teils (im Besa-Typus) als Zwerg-, teils (im Ptah-Sokaris-Typus) als Säuglingsform.

[1] Als altmilesisch bezeichnete ich den Stil *Arch. Anzeiger* 1895 S. 128, 19. Samischen Ursprung nimmt Böhlau *Aus ion. und ital. Nekropolen* S. 155 an wegen der Funde auf Samos; es ist dies auch aus anderen Gründen wahrscheinlich.

[2] Vgl. *Ägina, d. Heiligtum der Aphaia* S. 478. 379, 61. Winter im *Jahrb. des Inst.* 1899 S. 73ff.

[3] Vgl. zuletzt Böhlau *Aus ion. und ital. Nekropolen* S. 155 G. Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art* III, p. 420. Einige Exemplare des Typus tragen die Beischrift Ptah-Sokaris (Champollion *Panthée égypt.* Taf. 8, 2. 3. 5; Lanzone *Dizion.* 98, 1; diese Hinweise verdanke ich v. Bissing). Sokaris ist der Totengott von Memphis.

Jene Grundzüge des Säuglingstypus blieben dem Ptah-Sokaris-Idol trotz der mannigfachen Varianten, in denen es erscheint, immer[1]; manchmal ist durch die Horuslocke zweifellos gemacht, daß ein Kind gemeint ist[2]; doch lag es nahe, den Typus auch als den eines Zwerges zu verstehen, namentlich da der verwandte Besa-Typus sicher als Zwerg erschien. Als Proben der Ptah-Sokaris-Idole lasse ich auf Tafel I unten zwei Exemplare aus dem Kataloge des Museums von Kairo reproduzieren.[3] Das eine zeigt die beiden Hände des Dämons auf dem Bauche; sie halten eine Feder als Attribut.

Es ist zweifellos, daß unsere altionischen Terrakotten eine freie griechische Umgestaltung dieses ägyptischen Idoles sind. Alle Attribute des ägyptischen Gottes sind natürlich weggelassen; die Beinchen sind nach vorne statt nach den Seiten gekrümmt; die Figur ist offenbar nicht als Säugling, sondern als Zwerg verstanden. Für diesen paßt auch der übergroße Kopf, der nur hier nicht die Form des Säuglingsschädels, sondern normale ausgewachsene Form hat. Zur Charakteristik des Zwerges diente dann auch der dicke Bauch mit den horizontalen Fettwülsten, auf welchen die Arme ruhen; durch diesen Gestus ward der wohlwollende Charakter des Zwerges angedeutet; doch stammt das Motiv der auf den Bauch gelegten Arme auch von dem ägyptischen Vorbild, wo freilich die Hände Attribute tragen.

Zuweilen hat dieser Dämon eine spitze Mütze auf.[4]

In drei vereinzelten Fällen trägt er eine kleine Figur auf der linken Schulter: a) British Museum B 280 (catalogue of terracottas p. 119)[5], ein größeres Exemplar des Dämons; er trägt auf der linken Schulter eine kleine ähnliche Figur; beide

[1] Eine reiche Auswahl von Abbildungen enthält der Katalog des Museums von Kairo (*Statues de divinités* II, pl. 42).

[2] A. a. O. pl. 42, 38797 und 38808.

[3] A. a. O. pl. 42, 38778 und 38812.

[4] Winter *Typen* I S. 213, 5.

[5] Jetzt abgebildet bei Winter *Typen* I S. 213, 2.

haben eine flache Mütze auf dem Kopf; der große Zwerg hat eine kleine Tasche am rechten Handgelenk hängen. Der Kopftypus sehr phönikisierend. — b) British Museum B 90 (catalogue p. 88)[1] ein kleines Exemplar des Typus; auf der linken Schulter sitzt eine aus freier Hand geknetete kleine Figur mit affenartigem Kopf, die sich am Kopfe des Dämons festhält. — c) ein ähnliches Exemplar in einer Privatsammlung in München, das hier auf Tafel I oben zum erstenmal abgebildet wird. Auch hier ist das Figürchen auf der linken Schulter frei geknetet; die beiden Beine sind eng aneinander geschlossen, als wenn sie bekleidet gedacht wären. Die Affenartigkeit des Kopfes rührt hier wie im vorigen Falle offenbar nur von der rohen Technik des aus freier Hand geformten Figürchens her, das gewiß menschlich gedacht ist; es schlägt hier mit beiden Händen an den Kopf, was das charakteristische Motiv der Klage ist.

Schließlich erwähne ich, daß ich 1889 in Sammlung Navarra zu Terranuova (dem alten Gela) eine Terrakottastatuette notierte, die hierher gehört, aber bisher ganz vereinzelt ist. Nach Qualität des Tones, nach Technik und Stil gehört sie derselben vermutlich samischen Fabrik an wie die erwähnten anderen Figuren. Der dickbäuchige Zwerg steht hier nicht mit geknickten Knien, sondern aufrecht, doch auf dünnen kurzen Beinen. Er trägt die charakteristische skythische Mütze der Bogenschützen, streckt den linken Arm vor und biegt den rechten so wie im Motiv des Bogenschießens (der linke Unterarm fehlt); der dicke Bauch und Hintern, der phönikisierend ionische Gesichtstypus wie sonst.

Wen stellt dieser zwerghafte Dämon dar?

Böhlau glaubt, es liege hier einfach eine willkürliche Karikatur jenes ägyptischen sog. Ptah-Embryo-Typus zugrunde; man habe eben, nur um apotropäischen Zweck zu erreichen, eine Karikatur jenes Typus als ein *γελοῖον* hergestellt.

---

[1] Winter I S. 213, 6.

Dies kann nicht richtig sein; unser altionischer Typus karikiert nicht jenen des Säuglings, sondern gibt etwas ganz ernst gemeintes Neues, die Zwerggestalt. Dann aber ist die Figur überhaupt keine Karikatur; wir besitzen wirkliche Karikaturen genug, gerade in altgriechischen Terrakotten; die sind aber völlig anderer, derb kräftiger Art. Endlich stellen auch die anderen Typen, die derselben wahrscheinlich samischen Fabrik angehören, durchaus ernst gemeinte bedeutungsvolle Gestalten, insbesondere Aphrodite und Silenos dar. Eine solche, eine ruhig sinnvolle Darstellung muß auch unser Typus sein.

Er gehört, wie schon oben bemerkt, jener altionischen, wohl samischen Kunst an, die mit Phönikern und Ägyptern in engster Beziehung stand. Das Schema eines ägyptischen Idoles, jenes des Ptah-Sokaris liegt dem Typus zugrunde, der freilich eine starke Umbildung und Umdeutung desselben darstellt. Eine Analogie bietet etwa die Verwendung des ägyptischen Besa-Typus[1], der im Kreise altionischer Kunst sowohl auf die Typen des Silen als des Herakles (der ihm das Löwenfell zu verdanken scheint) als der Gorgonen Einfluß gehabt hat (vgl. meine Antike Gemmen Bd. III S. 110f.). In diesen Fällen lagen rein griechische Vorstellungen zugrunde, die aber Elemente eines ägyptisch-phönikischen Typus benutzten und zuweilen auch Kombinationen mit phönikischen Gottheiten eingingen (wie Herakles-Melkart).

Nach diesen Analogien dürfen wir vermuten, daß auch unserem Zwergdämon eine griechische Vorstellung zugrunde liegt, die aber vielleicht mit einer phönikischen in Kombination eingetreten ist.

Eine bekannte Stelle des Herodot gibt, wie mir scheint, den Schlüssel zur Deutung. Herodot 3, 37 beschreibt das

---

[1] Bei ungenauen modernen Autoren wird zuweilen auch unser dickbäuchiger Zwergdämon mit dem Besa-Typus in Verbindung gebracht, mit dem er nichts zu tun hat (vgl. z. B. Waldstein *Argive Heraeon* II p. 28 111, dagegen *Berl. Philol. Wochenschr.* 1906, 791).

Bild des von den Griechen mit Hephaistos identifizierten und von Herodot einfach Hephaistos genannten ägyptischen Gottes Ptah als den phönikischen Patäken, den Idolen, die die Phöniker an ihren Schiffen anzubringen pflegten, ähnlich. Der Typus der Patäken aber, sagt Herodot, sei der eines Zwerges. Ferner erwähnt Herodot gleich darauf Bilder der Söhne des Hephaistos, d. h. des Ptah, deren ägyptischen Namen wir nicht kennen (vielleicht meint er die Chnumu, die Kinder des Ptah und seine Genossen bei der Weltschöpfung).[1] Diese Wesen nun, die Herodot Söhne des Hephaistos und Kabiren nennt, waren nach ihm ebenso gebildet wie Hephaistos-Ptah, also als Zwerge.

Mit diesem Zwergtypus des Ptah und seiner Kinder kann Herodot keinen anderen gemeint haben als den des sog. Ptah-Embryo, den wir als Ptah-Sokaris, den memphitischen Totengott kennen. Allein daß dieser Gott ein Zwerg, ein *πυγμαῖος ἀνήρ* sei, war ein Mißverständnis der Hellenen oder auch schon der den Herodot unterrichtenden Ägypter; denn der Gott war, wie wir oben bemerkten, ursprünglich im Typus eines Säuglings dargestellt.

Und dieselbe Umdeutung bekundet sich in dem von uns hier besprochenen altionischen Terrakottentypus!

Nun ist auch klar, wen diese Terrakotten darstellen müssen: zweifellos die griechischen Wesen, deren Namen bei Herodot an Stelle der ägyptischen gebraucht sind, also Hephaistos oder dessen Söhne, die Kabiren.

Wir verstehen nun auch den Grund der griechischen Identifizierung des Ptah mit dem Hephaistos, den man bisher dunkel und unbegreiflich fand: die Ionier sahen das Idol des Ptah als Säugling mit den verkrümmten Beinen und dem

[1] Diese werden freilich immer anders gebildet, wie mir v. Bissing mitteilt; es ist daher ungewiß, welchen Gottheiten das von Herodot erwähnte Heiligtum der zwerghaften Kinder des Hephaistos gegolten hat. Die Chnumu sind übrigens zur Hälfte männlich, zur Hälfte weiblich; ebenso die Kabiren (drei Kabeiroi und drei kabeirische Nymphen als Kinder des Hephaistos bei Pherekydes, *Strabo* X p. 472).

dicken Kopfe. Das mußte ihr Hephaistos sein, der in ihrer Vorstellung lebte als der krummbeinige, klumpfüßige, humpelnde Zwerg, die verachtete Mißgeburt der (samischen) Hera, über den die olympischen Götter lachen, der im Erdinneren haust und da wunderbare Dinge zu schmieden weiß. So sah die bewegliche griechische Phantasie in der Säuglingsbildung des Ptah den krummbeinigen Zwerg Hephaistos.[1] Die Identifikation fand statt wohl im siebenten Jahrhundert, als die mythischen Vorstellungen der Hellenen noch nicht durch feste Kunsttypen eingeengt waren. Wie all die alten griechischen Identifikationen ägyptischer Götter[2] ging auch diese nicht von einem Studium des Wesens der ägyptischen Gottheit, sondern von einer Äußerlichkeit aus, welche die Griechen an eine heimische Vorstellung erinnerte.

Dürfen wir unsere Terrakotten nun einfach für Hephaistosbilder erklären? Schwerlich; dafür war doch im sechsten Jahrhundert, der Zeit dieser Figuren, der Begriff des Hephaistos zu sehr individualisiert und schon durch andere Kunstdarstellungen zu bestimmt; man müßte auch etwas von den Attributen des Gottes, seinem Schmiedezeug erwarten. Der allgemeine Charakter der Terrakotten und ihre Attributlosigkeit weisen auf einen weniger individualisierten Gattungsbegriff von Dämonen.

Also trifft jene zweite Möglichkeit zu: es müssen die Söhne des Hephaistos, die Kabiren sein, die nach Herodot ebenfalls zwerghaft gebildet wurden.

Die so gewonnene Deutung stimmt zu allem, was wir sonst wissen. Die Kabiren sind Wesen, die mit dem engen Verkehre der Ostgriechen und der Phöniker zusammenhängen; ihr Name ist phönikisch; sie beruhen auf der Identifikation oder Kombination rein hellenischer Vorstellungen mit phönikischen. Daß

---

[1] Über Hephaistos als ursprünglich in den Kreis der dämonischen Zwerge gehörig s. v. Wilamowitz in den *Göttinger Nachrichten* 1895, S. 241f. Auch meine Bemerkungen im *Jahrb. des Inst.* 1891, S. 124.

[2] Vgl. Sethe in Pauly-Wissowa *Reallexikon* III, 2351, 2371.

die Deutung unserer Terrakotten in diesem Kreise zu suchen sein würde, haben wir schon zu Anfang bemerkt.

Die hellenischen Kabiren galten als Kinder des Hephaistos und der Kabeiro (Pherekydes bei Strabo 10, p. 472, drei Kabeiroi und drei kabeirische Nymphen); sie wurden, wie Herodot lehrt, als Zwergdämonen gedacht; sie gehören wie Hephaistos selbst in ursprünglich griechischer Vorstellung in den Kreis der dämonischen Zwerge; aber sie wurden nicht individualisiert wie Hephaistos, sondern blieben auf der Stufe des Gattungsbegriffs; sie wurden mit analogen phönikischen Wesen, den Söhnen des Sadyk, identifiziert, von denen sie den Namen empfingen. Sie waren gewaltige, mächtige, aber freundliche Dämonen. Der Chor der Kabiren in Äschylos' gleichnamigem Drama versprach eine üppige Weinlese herbeizuzaubern. Wir dürfen uns den Chor des Äschyleischen Dramas ohne Zweifel nach unseren Terrakotten vorstellen: als zwerghafte Gestalten mit dickem Bauch und dickem Hinteren und mit freundlichem Gesicht.

Sie waren vor allem auch Beschützer der Seefahrer. Als man später die Dioskuren mit den Kabiren kombinierte, nahm man von diesen ein Attribut, das dann bei jenen sehr verbreitet und populär wurde: die spitze Mütze.[1] Wir sahen, daß unsere alten Kabirenterrakotten zuweilen eine Mütze tragen. Das ist gewiß nicht bedeutungslos, sondern es ist wohl die Mütze, die auch in den nordischen Vorstellungen von den Zwergen eine Rolle spielt, die ihren Träger unsichtbar machen kann. Von den

[1] In Roschers *Lexikon d. Myth.* I, 1172 habe ich konstatiert, daß die Piloi der Dioskuren nicht vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. vorkommen, und habe dort bereits angedeutet, daß sie der Kombination mit den in unseren Terrakotten dargestellten Dämonen, den Kabiren verdankt werden. Die von Pausanias 3, 24, 5 auf der Klippe vor Brasiai erwähnten zwerghaften drei Dämonen mit Piloi waren Kabiren (nur aus Verwechselung spricht Pausanias von Korybanten statt von Kabiren, s. Sam. Wide *Lakon. Kult.* S. 273. 313), die man mit den Dioskuren identifizierte.

Kabiren ward sie auf die Dioskuren übertragen, denen sie ursprünglich ganz fremd war. Die gewöhnliche Deutung als „Schiffermütze“ ist falsch; übrigens tragen die Schiffer im Altertum auch gar keine Mützen. Auch der Hut des Hephaistos ist kein anderer als jene Mütze der Zwerge; auch er ist von dem Kabirentypus auf den Gott übertragen.[1]

Die oben erwähnte Terrakotta aus Gela stellt den Kabiren ausnahmsweise nicht als freundlichen Dämon mit den Händen auf dem Bauche dar, sondern als mächtigen Bogenspanner mit der Mütze der skythischen Schützen.

Der Kult der Kabiren war ein chthonischer; Sühnungen und Weihungen spielten dabei eine große Rolle. Den Kabiren schrieb man offenbar die Macht zu, die Seele des Toten in ein gutes Jenseits zu befördern; wer die nötigen Weihungen vornahm, konnte dieses ihres Schutzes teilhaftig werden.

Auf dieser Vorstellung werden die Terrakotten beruhen, wo der Kabir eine kleine Figur auf der Schulter tragend erscheint. In dem neuen hier publizierten Beispiele scheint mir der Gedanke besonders deutlich ausgedrückt, indem die kleine Figur denselben Gestus macht, den man den Eidola zu geben pflegte: sie schlägt mit den Händen klagend an den Kopf; doch sitzt sie fest auf der Schulter des guten, mächtigen Dämons, des Kabiren, der sie sicher auf dem schwierigen Wege in das Jenseits geleiten wird. Auch Ptah-Sokaris war Totengott, der den Toten den Weg weist.

---

[1] G. Kaibel (*Göttinger Nachrichten* 1901, 512ff.) und H. v. Prott (*Athen. Mitt.* 1904, 18f.) sind in ihren phallischen Hypothesen viel zu weit gegangen. Kaibel sah überall nur phallische Dämonen und v. Prott folgte ihm darin. Wie falsch dies für die Kabiren war, lehrt jetzt der nachgewiesene alte Kunsttypus, der keine Spur eines phallischen Elementes zeigt. Wie wirklich phallische Dämonen gebildet wurden, zeigen die gleichzeitigen Typen der Silene. v. Prott aber ging gar so weit, die Piloi der Dioskuren und des Hephaistos für die „Spitze des Phallos, die glans penis“ zu erklären (a. a. O.) — eine seltsame Verirrung erregter Phantasie.

2. Ich füge noch eine zweite unpublizierte Terrakottafigur hinzu (Tafel II, ebenfalls in Privatsammlung in München), die nicht ganz ohne eine gewisse Beziehung zu der vorigen ist.

Auch diese Figur gehört einem in verschiedenen Exemplaren weitverbreiteten Typus an[1]; allein es hat das hier publizierte Exemplar einige Besonderheiten, die sonst nicht vorkommen.

Silen, am ganzen Körper zottig behaart, den Mantel um die Mitte des Körpers geschlungen, eine Weintraube in der Rechten, hält ein in ein Tuch eingewickeltes Kind im linken Arme. Das hier veröffentlichte aus Attika stammende Exemplar zeichnet sich durch zwei Zutaten aus, die sonst nicht vorkommen: dem Kinde ist ein Füllhorn in die Linke gegeben, und Silen ist mit Ammonshörnern ausgestattet, die unterhalb seiner tierischen Ohren herauskommen und ganz deutlich sind; es können durchaus nicht etwa Blätter sein sollen, wie man vielleicht vermuten möchte, es sind deutlich mit den Enden emporgebogene Widderhörner.

Die Terrakotten dieses Typus, die weit verstreut vorkommen, sind, wie ich auf Grund von Technik und Stil annehme, attischer Fabrik. Dazu stimmen die Plätze ihres Vorkommens: außer Attika Südrußland, Kyrenaika, Kreta, Melos; das sind gerade Orte, wohin Athen im vierten Jahrhundert Tonarbeiten, namentlich Vasen exportierte. Ein Exemplar ist in Südrußland in einem Grabe vom Anfang des vierten Jahrhunderts zusammen mit vielen anderen Terrakotten gefunden worden (Stephani, Compte rendu 1869, Taf. 2, 1), die ich nach der Technik, der Art des Tones und der Bemalung sowie nach dem Stile ebenfalls für attischen Import halte; dieselben sind von den in Südrußland selbst gemachten Terrakotten ganz verschieden. Der Mantel dieses südrussischen Exemplares ist mit demselben lichten Blau bemalt, das unser Exemplar aus Attika in Resten aufweist. Dieses letztere ist sowohl durch die oben angegebenen

---

[1] Winter *Typen* II, 400, 3 führt fünf Exemplare an; das erste, im British Museum, ist photographisch abgebildet im Katalog der Terrakotten des *Brit. Mus.* pl. 34, 4, p. 196, C 74.

Zutaten als durch sehr sorgfältige Ausführung des lebendigen und reizend feinen Kopfes des Silen ausgezeichnet. Es stammt aus einem Brandgrabe und zeigt deutliche Spuren des Feuers des Scheiterhaufens; es war in Stücke zerbrochen, doch fehlt nichts. Ergänzt ist nichts an der Figur. Auch ihre Rückseite ist voll ausgeführt; ein Brennloch ist nicht vorhanden. Es ist ein Werk voll attischer χάρις und λεπτότης.

Silen als Pfleger des Dionysoskindes ist eine bekannte geläufige Vorstellung. Allein die griechischen Terrakotten geben, wie mir scheint, den Beweis, daß diese Vorstellung nur die Individualisierung einer ursprünglicheren, viel allgemeineren und weiteren ist, die im Silen überhaupt einen kinderschützenden, kinderpflegenden Dämon sah. Ich habe schon in der oben zitierten Übersicht über die griechischen Terrakotten und ihre religiöse Bedeutung darauf hingewiesen (Einleitung zu Sammlung Sabouroff Bd. II S. 16). Es kommen nämlich mehrfach Terrakotten freien Stiles vor, in denen Silen als Pädagoge mit kleinen Zöglingen erscheint[1], ganz wie auch wirkliche menschliche Pädagogen dargestellt werden. Silen muß hier in jener allgemeinen Bedeutung gefaßt sein, die in die Literatur nicht eindrang, aber in der Volksvorstellung lebendig war. Ein dämonischer Alter als Kinderfreund und Kinderbeschützer ist eine verbreitete Vorstellung (in der germanischen Mythologie ist der treue alte Eckart ein solcher, ein Warner und Hüter, der speziell die Kinder beschützt und schirmend vor dem Geisterheere einherzieht). Den Griechen war, wie wir nun lernen, Seilenos ein solcher Dämon. Und Seilenos als Pfleger des Dionysoskindes ist nur eine mythische Individualisierung des generellen Begriffs. Die Literatur und landläufige Mythologie hat wie gewöhnlich nur von letzterer Notiz genommen; nur in jenen Terrakotten tritt das Ursprüngliche hervor.

[1] Winter *Typen* II S. 403, 3, 4; 405, 6; vgl. ferner meine Bemerkungen im *Archäol. Anzeiger* 1890, S. 92, 7 mit Abbildung auf S. 93, sowie in Samml. Sabouroff a. a. O.

Das eingewickelte Kind, das der Silen unseres attischen Terrakottentypus trägt, wird auch schwerlich nur als Dionysoskind verstanden worden sein. In dem hier publizierten Stücke ist es offenbar nicht Dionysos. Das Füllhorn weist auf eine allgemeinere Bedeutung. Eben in der Epoche, welcher unsere attische Figur angehört, ward in Athen die Eirene mit dem Plutoskind geschaffen, das ein Füllhorn trägt; man mag auch hier an Plutos denken.

Die Ammonshörner des Silen scheinen ganz vereinzelt. Ich kann nur darauf hinweisen, daß Dionysos auf Denkmälern des vierten Jahrhunderts mit Widderhörnern vorzukommen scheint.[1] Die Kombination von Füllhorn und Widderhörnern an unserer Terrakotta weist darauf hin, daß hier vielleicht der allgemeine Begriff des segenbringenden Widders zugrunde liegt, der in so manchen Sagen hervortritt. Der Silen ist dann hier nicht nur der kinderschützende, sondern der überhaupt Reichtum und Segen bringende Dämon.

Die beiden Terrakotten, die archaisch-ionische und die attische der praxitelischen Epoche, sind äußerlich und innerlich nicht ganz ohne eine gewisse Beziehung. Beidemal trägt ein wohlbeleibter, wohlwollender Dämon eine kleine Figur; dort ist es der Kabir, der einer Seele den Weg ins Jenseits weist; hier der gute Silen, der kinderschützende, als Dämon des Reichtums und der Fülle gedacht. Die Kabiren standen den bakchischen Dämonen nahe, und umgekehrt die Silene den Kabiren und dem Kreise des Hephaistos überhaupt.[2] Auch hier wie so oft beobachten wir, wie scheinbar ganz verschiedene religiöse Vorstellungen in ihrem tieferen Untergrunde doch konvergieren.

Unsere beiden Terrakotten aber sind wohl gute Beispiele dafür, daß man diese reizvollen Erzeugnisse griechischer Volkskunst nicht mit dem mythologischen Handbuch allein erklären kann.

---

[1] Vgl. die unteritalische Vase in *Compte rendu* 1862, Taf. 5 und dazu Stephani S. 76ff. [2] Vgl. im *Jahrb. des Inst.* 1891, S. 122f.




Altionische Terrakottastatuette




Ägyptische Fayence-Figuren





Attische Terrakottastatuette

Die Festcyclen des römischen Kalenders

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Seit langem war ich auf eine cyclische Anordnung der Feste des altrömischen Kalenders aufmerksam geworden.[1] Es schien, als ob in jedem Monate die Feste um ein Hauptfest zu einer höheren Einheit sich zusammenschlössen. So wiesen deutliche, von Wissowa[2] erkannte Spuren darauf hin, daß die am 23. Juli gefeierten *Neptunalia* von dem Feste der *Lucaria* am 19. und 21. Juli eingeleitet wurden. Dann mußten aber auch die *Furrinalia* des 25. Juli zu den Neptunalia in einer notwendigen Beziehung stehen. Von der Göttin Furrina[3] war aber nichts bekannt außer der Tatsache, daß sie in Trastevere in einem Haine, dem *lucus Furrinae*, verehrt wurde. Ich wagte den Schluß, in Furrina wegen ihrer Beziehung zu Neptunus, dem Gotte der Quellen und fließenden Gewässer[4], eine Quellgottheit zu erkennen und die Lucaria wegen ihres Namens auf eine Festfeier im Haine der Furrina zu deuten.[5] Bei den Ausgrabungen im Haine der Furrina wurde, wie mir Huelsen eben mitteilt, ein Altar gefunden mit der Inschrift: *Διὶ Κεραυνίῳ. Ἄρτεμις ἡ καὶ Δάμμα Κύπρια ἐκ ἐπιταγῆς ἀνέθηκε, καὶ Νύ(μ)φες Φορίνες* (sic). So hatte sich wenigstens in einem Falle der Schluß aus der Festordnung auf das Wesen einer so dunkeln Gestalt altrömischen Glaubens als richtig erwiesen.

---

[1] *Festschrift für Otto Hirschfeld* S. 246 f. [2] *Religion* 250.

[3] Wissowa *Religion* 193; Huelsen *Topographie* 1, 3, 625.

[4] Vgl. oben S. 9.

[5] Diese Ansicht hatte ich in einer Vorlesung meinen Kollegen Dieterich und von Duhn mitgeteilt.

Damit habe ich die Berechtigung gewonnen, meine Auffassung dieser cyclischen Festordnung trotz aller unvermeidlichen Schwierigkeiten, die sich jedem tieferen Verständnis der altrömischen Religion in den Weg stellen, nach dem Maße meiner Kenntnisse zu begründen.

Am deutlichsten ist diese cyclische Ordnung im Monate August ausgeprägt. Das Hauptfest der *Volcanalia*, am 23. August gefeiert, wird von den *Consualia* des 21. und den *Opiconsivia* des 25. eingeschlossen. Der Einfluß der flammenden Sonnenwärme auf das Reifen der Saaten ist für die Anordnung der Feste bestimmend gewesen.[1] Wie im Juli stehen im August die beiden äußeren Glieder in einer gegenseitigen Beziehung, der Ernteertrag und die Fülle dieses Ertrages, und beide erscheinen als eine Wirkung des Gottes, der in der Mitte steht. Aber die Vorstellung der Römer vom Wesen des Vulcanus ist damit noch nicht erschöpft. Ein äußerer Kreis tritt hinzu, gebildet von dem Feste der *Portunalia* am 17. August und der *Volturnalia*, am 27. August. Es ist das Fest des Hafengottes am Tiber[2] und das Fest des Tiber[3] selbst. Der Gott des Feuers, Vulcanus, ist in Beziehung gesetzt zu der mächtigsten Äußerung des flüssigen Elementes, dem Stromgott, der allein seinen Flammen wehren kann.[4] Zwischen dem Feste der Portunalia und der Consualia wird das Fest der *Vinalia* am 19. August begangen, das für eine glückliche

---

[1] Vgl. S. 333 Anm. 1.

[2] Huelsen *Topographie* 1, 3, 143. Wegen der Feuersgefahr für die Hafenspeicher wird Vulcanus verehrt in Ostia *C. I. L.* XIV p. 5. Er ist der Deus patrius in Ostia *C. I. L.* XIV n. 3 und in Puteoli *C. I. L.* X 1553. 1881. Ebenso an den Speichern des Hafens in Poetovio *C. I. L.* III 10875. [3] Mommsen *C. I. L.* I², 327.

[4] Es ist die uralte Poesie der *μάχη παραποτάμιος*. — Auf demselben Gedanken wie die Festfeier des Monates August beruht das Opfer am 23. August: *Volcano [in circ(o) Flam(inio)], Nymphis in campo, Opi opiferae in* . . . Über die Nymphae in campo vgl. Huelsen *Topographie* 1, 3, 482. Bei der Ops opifera ist an den Tempel auf dem Capitol zu denken, Jordan *Topographie* 1, 2, 43. 56.

Weinlese eingesetzt ist[1] und so den passendsten Platz neben den Consualia erhält. Auch das Reifen des Weines ist eine Wirkung der Himmelswärme. Immer sind es die Wirkungen des Vulcanus, die den ganzen Festkreis beherrschen.

Einen ähnlichen Charakter trägt die Festordnung im Monate December. Hier folgen aufeinander für das Gedeihen der Saaten, die in der Erde schlummern, die Feste: am 15. *Consualia*, am 17. *Saturnalia*, am 19. *Opalia*.[2] Die Festordnung beruht ganz auf demselben Gedanken wie im Monate August; nur ist hier das Keimen der Saaten der Sinn der Feste, wie dort ihr Reifen. Den äußeren Kreis bildet das *Agonium* am 11., ein Fest des Sonnengottes und das Fest des beginnenden Sonnenlaufes, *Divalia* am 21. December, das dem Gotte des Himmels, Iuppiter, gilt. Mit Recht hat Wissowa auf das Agonium die Worte des Lydus bezogen[3]: ἐπετέλουν δὲ καὶ ἑορτὴν λεγομένην Ἀγωνάλια δαφνηφόρῳ καὶ γενάρχῳ Ἡλίῳ. Γέναρχος ist indiges, eine Übersetzung dieses unübersetzbaren Begriffes, wie die dei indigites bei Diodor 37, 11 κτίσται γεγενημένοι τῆς Ῥώμης ἡμίθεοι heißen.[4] Auf den Sol indiges[5] bezieht das Fest auch der Kalender, in dem die Notae AG IN Agonium indigetis aufzulösen sind. Bei den Divalia wurde die Göttin Angerona angerufen; das ist eben der Beginn des Sonnenlaufes[6], da von diesem Tage an die Sonne ihre Bahn am Himmel von neuem durchziehen soll. Zwischen dem Agonium und den Consualia liegen die *Feriae Iovis* des 13. Decembers; aber an diesem Tage wurde auch zu *Tellus* gebetet, da an ihm der einzige Tempel der Tellus geweiht ist.[7] Erde und Himmel treten an diesem Tage in eine notwendige Beziehung. Diesem Festtage entspricht in der cyclischen Ordnung das erste Fest nach der Erneuerung des Sonnenlaufes, die *Larentalia* am 23. December. Sie sind zugleich *Feriae Iovis*.

[1] Wissowa *Religion* 101. [2] Vgl. S. 333 Anm. 1. [3] *Religion* 372.
[4] Wissowa *Religion* 15. [5] Wissowa *Religion* 262.
[6] Wissowa *Religion* 193. [7] Wissowa *Religion* 162.

Larenta ist eine Anrufungsform der Tellus, in deren Tiefen man Saaten und Tote bettet.[1] Und ein Opfer an die Toten wurde nach dem Zeugnis des Varro an diesem Tage dargebracht, de l. l. 6, 24 *faciunt dis Manibus servilibus sacerdotes.* Dieses Opfer steht noch unter dem Einfluß der Festfeier des Saturnus. Der Gott der keimenden Saaten[2] beherrscht den ganzen Festkreis des December. Auch die Verehrung der Sonne gilt der Wirkung auf die später im kommenden Jahre aufsprießenden Saaten. Eine Beziehung muß bestehen zwischen dem Wirken des Gottes und jenen Manes, die für das Gedeihen der Saaten des eben beginnenden neuen Jahres bestimmend ist. Nach der Kultlegende, die aus Masurius überliefert wird[3], ist Larenta die Amme des Romulus und die Mutter der ersten Arvales. Diesen Manes der Arvales[4] hat man geopfert, damit der ganze ager Romanus im beginnenden Jahre sich des Ackersegens erfreue. Das erste im Kalender folgende Fest sind die feriae conceptivae der *Compitalia.*[5] Es gilt den Lares, den Ahnherrn[6] der auf den einzelnen Fundi des ager Romanus seßhaften Bauern. Diese Ahnherrn hatten einst die Ackerflur ihres Fundus[7] dem Walde abgerungen. Sie wirken fort als Schützer ihrer Flur. Das gemeinsame Heiligtum aneinander grenzender Fluren ist so angelegt, daß auf jedem Fundus selbst, in dessen Tiefen der Geist des Ahnherrn geheimnisvoll waltet, dem Lar des Fundus geopfert wird. Die Eingänge in das gemeinsame Heiligtum liegen auf jedem Fundus, weil

[1] Preller-Jordan 2, 26. Vgl. auch Wissowa *Religion* 188.

[2] Vgl. S. 333 Anm. 1.

[3] Vgl. Mommsen *Röm. Forschungen* 2, 1 ff., dessen berühmte Behandlung der Überlieferung nur dem religiösen Gehalt, der jedem ätiologischen Mythus innewohnt, nicht gerecht wird.

[4] Das serviles ist nicht zu ändern. Denn Faustulus und Larenta sind servi, so auch ihre Kinder.

[5] Wissowa *Religion* 149.

[6] Vgl. Samter unten 368 ff.

[7] Vgl. auch die tesserae paganicae *Westd. Korr. Bl.* 1907, 1, die auf den Namen des Fundus, nicht auf den Namen des Besitzers ausgestellt sind.

der Lar nur dem Grunde, in dem er lebt, entsteigen kann. Das Gemeindeopfer der Larentalia an die den ganzen ager Romanus beherrschenden Geister der Arvales, geht dem Opfer der Compitalia voraus, das den Lares der einzelnen Fundi gilt.

Der Monat *Ianuarius*, der nach dem Gotte des Anfanges seinen Namen trägt, weil er der erste des beginnenden Sonnenlaufes ist, nennt am 9. ein *Agonium*, das dem *Ianus* gilt.[1] Denn nach seinem anschaulichen Sinne ist Ianus das Licht, das im Raume richtunggebend wirkt[2], jede Bewegung in ihrem Ausgang bestimmt. So hat das wegweisende Licht am Beginn des Sonnenlaufes die natürliche Zeit seiner Verehrung. Auch die *Ianua* führt, wie Dieterich mir bemerkt, ihren Namen, weil sie in dem Hause der Urzeit die einzige Lichtöffnung ist. Darauf folgen am 11. und 15., durch die notwendige Festfeier der Iden getrennt, die *Carmentalia.* Auch hier kann man erkennen, daß diese Feste mit dem Ianusfeste des 9. Januar ebenso eine Dreiheit bilden, wie im Juli die beiden Tage der Lucaria mit dem Feste des Neptunus. Denn Carmenta ist die Göttin, welche den Anfang menschlichen Lebens im Mutterleibe bestimmt.[3] Carmenta ist nach ihrer ursprünglichen Bedeutung als eine Wirkungsform des Ianus zu fassen.

Im Februar ist das Hauptfest der Tag der *Lupercalia*[4] am 15. des Monates. Das Fest gilt dem Faunus, dem Zeugungstriebe, der selbst eine Wirkung der Tellus ist.[5] Voran gehen ihm die *Feriae Iovis*, am 13. Februar, an denen auch der *Tellus* geopfert wurde, es folgt am 17. der Tag der *Quirinalia.* Wissowa hat das Opfer der Vestalinnen am 13. Februar in eine Parallele gestellt zu dem Opfer an Larenta am 23. December. Der Larenta opfert auch der Flamen Quirinalis. Gerade des-

[1] Wissowa *Religion* 91. [2] Vgl. Usener *Götternamen* 190.

[3] Wissowa *Religion* 180f. Prorsa und Postverta sind Augenblicksgötter in der Reihe der Indigitamenta, mit denen man Carmenta anrief. Vgl. oben S. 6. [4] Wissowa *Religion* 172.

[5] *Westd. Zeitschr.* 1905, 78.

halb ist das Fest des Quirinus auf den 17. verlegt und so in eine notwendige Beziehung gesetzt zu dem Opfer an Tellus am 13. Februar. Aber beide Feste sind nach der cyclischen Ordnung beherrscht von den Wirkungen des Faunus. Wie man die Parentatio am 13. Februar zu verstehen hat, lehrt Dieterichs Untersuchung über die Mutter Erde.[1] 'Aus der Erde kommt die Menschenseele, zur Erde kehrt sie zurück, und die Erde gebiert sie wieder zur neuen menschlichen Geburt.' Die Vestalinnen beteten am 13. Februar um das Wiedererstehen des Lebens aus dem Schoße der Mutter Erde. Daraus erklärt sich der bekannte Gebrauch der Luperci, die Frauen beim Wettlauf mit ihren Zauberriemen zu schlagen, damit die natürliche Zeugung sie befruchte. So regt sich das schlummernde Leben der Erde schon im Februar, um im März und April in neue Gestalten einzugehen.[2]

Denn dieser wunderbare Wettlauf der Wölflinge ist auch der Tag der Zeugung des Sommerlebens der Natur, das im zauberschnellen Wachstum am Geburtstage des Mars, dem 1. März, in diesem Gotte in Erscheinung tritt. Er ist auch der Festtag der Matronae, an denen die Wunderkraft des Februar in Erfüllung geht.[3] Die Vorfeier der Geburt des Gottes sind die *Equirria* des 27. Februars. Zwei Wochen dauert das nicht minder zaubergleiche Erstarken des Gottes, der am 17. März, dem Tage der *Liberalia* mit dem *Agonium Martis*[4], bereits ein Mann ist. Die zwei Wochen, die von seiner Geburt verfließen, begehen die Priester des Mars, die Salii, mit Waffentänzen, um die feindlichen Dämonen des

[1] S. 27.

[2] Bekanntlich haben die Römer hinter den *Terminalia* des 23. den Schaltmonat eingelegt. Demnach muß auch das *Repifugium* des 24., wie dies für die *Equirria* des 27. sicher ist, auf die Jahreserneuerung im März sich bezogen haben, durfte also vom März nicht losgerissen werden. Dies bestimmt wieder den Tag der Terminalia als den Tag des Jahresschlusses.

[3] Oben S. 16. [4] Wissowa *Religion* 131.

Winters von dem Knäblein fern zu halten. Wieder sind es die *Equirria* des 14. März[1], welche die Liberalia einleiten. Die Dreizahl der Feste schließt der *Quinquatrus*[2] des 19. März, an welchem die heiligen Waffen der Salii von aller Befleckung entsühnt werden, die sie in dem Kampfe zum Schutze des Gottes erfahren hatten.

Eine Dreiheit der Feste gilt im Monate April der Mutter Erde. Es ist der Monat, in dem alle Keime des neuerstandenen Lebens der Natur sich öffnen. Das Hauptfest sind die *Cerealia* am 19., die das Wachstum der Pflanzen unter dem Einfluß der Erde bestimmen.[3] Es wird eingeleitet durch die *Fordicidia* am 15.[4], an welchem der Fruchtbarkeitszauber der Erde bereitet wird, der am 21., den *Parilia*[5], wo dieselbe Erde ihre Wirkung im Wachstum der Tiere äußert, in Kraft tritt. Daran schließt sich das Fest der *Vinalia* am 23., das ganz in derselben Weise das Wachstum der Weinpflanzungen begünstigen soll, wie das Fest des 19. August das Reifen des Weines. Es folgt das Fest der *Robigalia*, am 25., durch das man den furchtbarsten Feind des Pflanzenwachstums versöhnen will.[6] Dieses Opfer zum Schutze der aufsprießenden Saaten bringt der Flamen Quirinalis dar, wie auch das Opfer[7] an den Consualia des August für die geborgene Erntefrucht.[8] Immer steht er in naher Beziehung zur Tellus.

---

[1] Diese Equirria sind das einzige Fest der cyclischen Ordnung, das auf einen geraden Tag fällt. Vielleicht, daß sie aus unbekannten rituellen Gründen vor den Tag der Jahreserneuerung, den 15. März, fallen mußten. [2] Wissowa *Religion* 131. [3] Vgl. S. 333 Anm. 1.

[4] Wissowa *Religion* 159. [5] Wissowa *Religion* 165.

[6] Wissowa *Religion* 162.

[7] Zusammen mit den Vestalinnen Wissowa *Religion* 444, wie die Vestalinnen am 13. Februar das Opfer darbringen, durch dessen Wirkung der Quirinus des 17. entsteht.

[8] Wissowa *Religion* 444. Es ist keineswegs sinnlos, sondern tiefbegründet, daß an den Volcanalia nach den S. 334 Anm. 4 genannten Göttern dem Quirinus geopfert wird. Daher auch der Flamen Portunalis die Waffen des Quirinus salbt. Wissowa *Religion* 444.

In feinster Stimmung läßt Horaz die Festfeier des Aprilis in dem Gebete seiner vilica wiederklingen (Carm. 3, 17, 5—8):

nec pestilentem sentiat Africum
fecunda vitis nec sterilem seges
robiginem aut dulces alumni
pomifero grave tempus anno.

Die Vinalia sind Feriae des Iuppiter, der die Lüfte sendet (Carm. saec. 29—32):

fertiles frugum pecorisque Tellus
spicea donet Cererem corona
nutriant fetus et aquae salubres
et Iovis aurae.

Dieses Zusammenwirken von Erde[1] und Himmel zum Gedeihen der Pflanzen und Tiere ist der Grund jener Feste im December, Februar und April, die den Kult des Iuppiter und den der Tellus verbinden.

Aus dem Festcyclus des Februar ist es klar, daß die in der Erde zeugende Kraft im Quirinus zur Erscheinung kommt, dem römischen *Ἐρεχθεύς*. Deshalb hat man zu Ehren Cäsars Luperci Iuliani eingesetzt, da er nichts anderes ist als eine neue Epiphanie des Quirinus, wie der Stadtgründer Romulus vor ihm.[2] Antonius wählte den Tag der Lupercalia, um dem neuen Quirinus[3] das Königtum anzubieten.

Im Mai steht am 21. das *Agonium Vediovis* allein.[4] Er ist der Pestgott und als solcher von den Künstlern wie der pfeilschießende Apollo gebildet. Auf der Tiberinsel, wo man ihn verehrte, hat sich später der weit wirksamere Zauber des

[1] Daher auch im Eide Diodor 37, 11 *τὴν εὐεργέτιν ζῴων τε καὶ φυτῶν Γῆν.*

[2] Auch Drusus galt für eine Epiphanie des Quirinus, da er eine Statue am Lupercal erhält. Huelsen *Topographie* I, 3, 37.

[3] Dio 43, 45 vgl. Sueton. Caes. 76. Unsere Berichterstatter, an die göttlichen Ehren der Kaiser gewöhnt, sind stumpf für den religiösen Sinn.

[4] Wissowa *Religion* 190.

fremden Heilgottes Aesculapius angesiedelt. Zu Vediovis wird man die dreitägige Feier der *Lemuria*, am 9., 11., 13. Mai, in Beziehung bringen dürfen.[1] In welchem Sinne den Geistern der Verstorbenen, die an diesen Tagen die Oberwelt wieder betreten, geopfert wurde, ist nicht überliefert. Aber es scheint mir möglich, daß es Geister jener Menschen waren, die ansteckenden Krankheiten erlagen, und von denen man befürchtete, sie könnten in die Leiber der Lebenden eingehen und Fieber erzeugen.

Der Juni ist der Monat der Vestafeier. Am 7. wurde der Tempel geöffnet, am 9. ist der Tag der *Vestalia*, am 11. schließt sich daran das Fest der *Mater Matuta*, der Göttin des Morgenrotes, die das Licht gebar.[2] Vesta ist die *mater deorum dearumque.* Deshalb wird ihr geopfert an den Geburtstagen der Cäsares[3], der echten Göttersöhne. Dieser himmlische Ursprung des Feuers der Vestaflamme ließ auch das Morgenrot als die Wirkung eines himmlischen Feuers erscheinen. Vom Himmel fährt der Blitzstrahl nieder, der in einem Waldbrande das erste Feuer erzeugte. Die Stätte, wo das Himmelsfeuer der Erde sich vermählte, ist geheiligt. Hier ist der notwendige Mittelpunkt der menschlichen Siedelung.[4] Denn nur an der Stelle kann sie erstehen, wo der Himmelsbrand den Menschenhänden unbezwinglichen Urwald gelichtet und mit Asche befruchtet hat, wie die Asche der Fordicidia befruchtet. Die lodernde Flamme des Himmelsfeuers, das ewige Beilager des Gottes[5], wird gehütet und genährt von dem Kostbarsten jener Urzeit, den Jungfrauen, die deshalb immer das bräutliche Gewand trugen.

Im October gelten die Feste dem Mars. Es ist die Zeit, wo das Sommerleben der Natur dahinstirbt. So bildet das Hauptfest das Opfer des Octoberrosses[6] am 15., das man

[1] Wissowa *Religion* 189. [2] Vgl. oben S. 12.
[3] Mommsen *Hist. Schriften* 1, 265.
[4] Einen Vestakult des Privathauses gibt es nicht.
[5] Euripides *Bacchen* v. 7. [6] *Westd. Zeitschr.* 1905, 76.

darbringt *ob frugum eventum*, damit das neuerwachende Leben des nächsten Jahres fruchtbringend sei. Und das Blut des Opfertieres wird aufbewahrt als Wachstumszauber der Parilia des nächsten Jahres. Am 19. October, dem *Armilustrium*, werden die Waffen der Salii, die den Kämpfen des nächsten Jahres dienen sollen, entsühnt.[1] Alle diese Festbräuche weisen auf die Wiedergeburt des Mars im nächsten Jahre hin. Der cyclischen Ordnung gemäß muß auch das Fest des 13. Octobers, die *Fontinalia*, zum Kulte des Mars und dem Armilustrium in Beziehung stehen. Wir wissen, daß diese Feier einer Quelle galt, die auf dem Marsfelde floß.[2] Dieses heilige Wasser hat die Waffen am Armilustrium entsühnt. Wieder ist ein Fest des Weinbaues an den Cyclus angeschlossen in den *Meditrinalia* des 11. Octobers[3], die ebenso wie die Vinalia des April und des August nur als eine Erweiterung des Festkreises erscheinen. In ihren Bräuchen weisen auch sie auf die Wirkung des Weines im kommenden Jahre hin.

In diese Festordnung, die durch die genaue Beobachtung der ungeraden Tage, die cyclische Dreizahl, die auch für das Wandelfest der Arvales gilt[4] und durch die Verkündigung dieser Feste am Neuntag, den Nonae, nach denen sie alle fallen, charakterisiert wird, ragen aus einer älteren Periode Feste herein, die diesen Gesetzen nicht folgen.

So die Tage *quando rex comitiavit fas* am 24. März und 24. Mai und ihre unmittelbar vorhergehende Vorfeier, der *Tubilustrium* am 23. März und 23. Mai.[5] Der Tag des *Regifugium* am 24. Februar, das vor den Nonae gefeierte Fest *Poplifugium* am 5. Juli. Dann die Tage *quibus mundus patet* am 24. August, 5. Oktober, 8. November, von denen zwei auf gerade Tage, einer vor die Nonae fällt. Demnach galten in der Königszeit diese Cyclen nicht, für ihre Ordnung war die

---

[1] Wissowa *Religion* 131.
[2] Huelsen *Topographie* 1, 3, 483.
[3] Wissowa *Religion* 101.
[4] Wissowa *Religion* 487.
[5] Mommsen *Chronologie* 243.

achttägige Woche maßgebend. Auf diese ältere Ordnung weist noch die aus Rücksicht auf die ungeraden Zahlen um einen Tag abgeänderte Ansetzung der Hauptfeste hin: 9. Januar Agonium Iani, 15. Februar Lupercalia, 17. März Liberalia, 9. Juni Vestalia, 23. Juli Neptunalia, 23. August Volcanalia, 15. October equus Octobris, 17. December Saturnalia. Nur im April, 19. Cerealia, und Mai, 21. Agonium Vediovis, ist die Verschiebung stärker.

Wohl erinnert vieles in der Zahlenordnung der Cyclen wie in dem Glauben des Wiedererstehens des Lebens zu neuen Gestalten an die Lehren der Pythagoräer.[1] Dennoch will es mir scheinen, daß Pythagoras vielmehr von Vorstellungen der Italiker beeinflußt ist. Denn eine echt römische Phantasie waltet in der Auffassung des Naturlebens als eines großen organischen Ganzen.

Die römische Festfeier beginnt im December mit der Verehrung der Kräfte, die während der Todesstarre des Winters unergründlich im Inneren der Erde und unerreichbar in Himmelshöhen für das neue Jahr neues Leben schaffen. Mit Beginn des Sonnenlaufes wirkt der Gott, der alles Werden von Anfang an bestimmt. In Regungen zu neuen Schöpfungen äußert sich im Februar das kommende Leben der Natur, bis dieses Leben im März in wunderbarer Schnelle entsteht. Jetzt erschließen sich im April die Keime alles Seienden. Aber die steigende Sonnenwärme, die im Mai[2] das Seiende zum Wachstum treibt, bedroht es auch durch die fieberschwangere Luft der Campagna. Da, wo dieses Leben auf seiner Höhe steht im Iunius[3], werden die Kräfte des Himmelsfeuers und des Himmelslichtes verehrt, die die Kultur geschaffen, den Menschen zum geistigen Wesen gemacht haben. Dem im Hochsommer so

---

[1] Mommsen *Röm. Chronologie* 199f., über die Scheu vor der geraden Zahl; Diels *Sibyllinische Blätter* 40, über die Dreizahl und Neunzahl der Pythagoräer.

[2] Vgl. S. 333 Anm. 1. [3] Vgl. oben S. 16.

gefahrvollen Versiegen der Wässer zu wehren, gelten die Feste des Iulius. Wo der reiche Ertrag des Jahres in Keller und Speicher geborgen ist, wird im August der Gott, der den Ertrag mitgeschaffen hat, angefleht, ihn nicht wieder zu zerstören, wie man auch zu jenen Kräften betet, die sein verderbliches Walten hemmen können. Die Feste des Octobers sind ein Bemühen, durch neue segnende Wirkungen vor dem Tode der Natur, das Gedeihen des kommenden Jahres zu sichern.

Mythische Reste in der Paradieserzählung

Von **Hugo Greßmann** in Kiel

1 Die Paradiesgeographie. Die im Alten Testamente gebräuchliche Bezeichnung des Paradieses ist *ʿēden*[1] oder *gan ʿēden*[2] „Garten Eden". Man hat das Wort Eden nach dem Babylonischen mit Steppe übersetzen wollen, und Wüstengarten wäre in der Tat eine sehr hübsche Umschreibung dessen, was die Libyer (?) eine Oase nannten. Aber das ist unmöglich, weil Eden stets ohne Artikel gesetzt wird, also ein nomen proprium sein muß, und weil Eden eben nicht die Steppe, sondern im Gegenteil das Paradies bedeutet. Schon das bloße *ʿēden* ist dem Sinne nach so viel wie Garten, so daß *gan ʿēden* als Pleonasmus gelten muß. Ursprünglich wird Eden der Name eines für uns und wohl schon für den Verfasser der Genesiserzählung verschollenen Landes gewesen sein. Unbekannte geographische Namen sind auch sonst mit der Paradiesgeschichte verknüpft: so die Länder *havîlā*[3] und *nôd*[4], so die Flüsse *pîšôn* und *gîḥôn*.[5] Die Namen klingen zwar durchaus hebräisch, können aber doch aus fremder Tradition stammen und später hebraisiert sein. Einige Züge nun weisen notwendig auf ausländischen Ursprung der Paradiesgeographie. Erstens fällt auf, daß unter den Flüssen, die aus dem Paradiese kommen, der Nil nicht genannt wird. Die erwähnten und bekannten Euphrat und Tigris sind freilich in einer ganz anderen Himmelsgegend zu suchen. Aber an dieser Stelle kann es sich gar

[1] *Gen.* 2, 10; 4, 16, *Jes.* 51, 3, *Ez.* 31, 16. 18, *Jes. Sir.* 40, 27.

[2] *Gen.* 2, 15; 3, 23f., *Jo.* 2, 3, *Ez.* 36, 35. Nur einmal Garten in Eden *Gen.* 2, 8. [3] *Gen.* 2, 11. [4] *Gen.* 4, 16. [5] *Gen.* 2, 11. 13.

nicht um wirkliche, sondern — im letzten Grunde — nur um mythische Flüsse handeln. Denn die vier[1] aufgezählten Ströme sollen aus einer Quelle entspringen. So etwas gibt es nicht und hat es nie gegeben, und für solche Dinge interessiert sich auch das Märchen nicht. Zu einem Paradiese, das etwa mit einem prachtvollen Tal oder mit einer wunderbaren Oase verglichen werden kann, gehören gewiß, und vor allem nach orientalischer Anschauung, Quellen und Bäume. Aber von einer solchen Quelle, die sich in vier Ströme teilt, erzählt nicht das fabulierende Märchen, sondern eine mythisch gefärbte Geographie. Mag nun ursprünglich von dem himmlischen Strom (der Milchstraße), der sich auf beiden Seiten in je zwei Arme gabelt, oder von den nach vier Himmelsrichtungen sich ergießenden Weltströmen geredet sein, so bleibt doch in jedem Falle merkwürdig, warum diese Flüsse gerade Euphrat und Tigris, Pischon und Gichon genannt werden. Wäre die Benennung von einem Israeliten eingeführt worden, so würde man statt der völlig unbekannten Namen Pischon und Gichon vielmehr bekannte erwarten, etwa den Jordan oder, wenn dieser zu klein und zu nahe war, so wenigstens den Nil, wie denn ja auch jüngere Schriftsteller[2] den Gichon fälschlich mit dem Nil identifiziert haben. So machen die beiden allein bekannten Namen Euphrat und Tigris es von vornherein wahrscheinlich, daß die Paradiesgeographie nicht palästinensisch, sondern mesopotamisch ist. — Zweitens wird das Land Eden oder das Paradies da gesucht, wo Euphrat und Tigris entspringen. Das Interesse, das Paradies gerade hier und nicht anderswo zu lokalisieren, ist bei den Bewohnern des Zweistromlandes verständlich, bei den Bewohnern Palästinas aber unverständlich. Völlig analog wäre es, wenn die Germanen etwa geglaubt hätten, das Paradies liege da, wo Don und Wolga einer gemeinsamen Quelle entströmen. Wir würden uns diesen Glauben nur er-

[1] *Gen.* 2, 10 ff. [2] Vielleicht schon *Jes. Sir.* 24, 27.

klären können durch die Annahme, daß die Germanen entweder selbst in jener Gegend gelebt hätten, oder daß diese Paradiesgeographie dort ihren ursprünglichen Heimatsort gehabt habe. Genau so muß auch die Paradiesgeographie der Genesis notwendig aus Mesopotamien stammen. — Das wird drittens bestätigt durch die auffällige, aber richtige geographische Ortsbestimmung Assurs auf dem rechten oder westlichen Tigrisufer.[1] Diese Nachricht, mit der man früher nichts anzufangen wußte[2], trifft, wie uns jetzt die assyrischen Funde gelehrt haben[3], in der Tat auf die alte Reichshauptstadt Assur zu. Da nun aber Assur unter Salmanassar I. (um 1300) durch Kalchi ersetzt worden ist[4], so haben wir damit den terminus ad quem gewonnen, vor dem die Paradiesgeographie der Genesis geschaffen sein muß: sie muß vor 1300 aus Assur oder Mesopotamien nach Palästina gewandert sein. Dieser Schluß ist absolut zwingend. Jede spätere Einwanderung, überhaupt jede spätere Entstehung dieser Tradition ist unmöglich, weil Assur später auf dem linken oder östlichen Tigrisufer lag. An der Möglichkeit unserer Annahme kann kein Zweifel sein, seit wir die Tell-el-Amarnabriefe besitzen. Damit ist die Streitfrage, wann die Einwanderung der Genesismythen, speziell der Paradieserzählung, erfolgt sei, zugunsten Gunkels entschieden. Es soll nicht gesagt sein, daß wir alle Elemente dieser Geschichte aus Assur herleiten dürfen; bewiesen ist die ausländische Herkunft zunächst nur für die Paradiesgeographie.

Aber wenn der fremde Ursprung in einem Punkte sicher ist, so dürfen wir ihn überall da behaupten, wo die Paradieserzählung dunkel und undurchsichtig ist. Unklarheiten und

---

[1] Der Tigris fließt östlich von Assur, *Gen.* 2, 14.

[2] Daher übersetzte man früher — auf die Autorität Dillmanns hin — »vorne vor Assur«. Aber Dillmann selbst hat in der 6. Auflage seines Genesiskommentars S. 59 diese Auffassung aufgegeben.

[3] Vgl. die Ruinenstätte Ḳal'at Šergha KAT[3] (= Eb. Schrader: *Keilinschriften und Altes Testament*, 3. Aufl. von Winckler-Zimmern) S. 32f.

[4] KAT[3] S. 35.

Widersprüche erklären sich am leichtesten, wenn die Geschichte oder ihre Elemente ganz oder teilweise aus der Fremde stammen und auf ihrem Wege stark verstümmelt, überarbeitet und modifiziert worden sind. Für uns kommt es darauf an, Risse und Nähte in dem Gewebe unserer Erzählung zu erkennen. Die Forscher des Alten Testamentes sind in einer doppelt schwierigen Lage gegenüber den Forschern auf dem Gebiet anderer Religionen. Denn die israelitische Literatur hat uns nirgendwo deutliche Mythen aufbewahrt. Wir stehen immer vor Resten und Trümmern. An einen Wiederaufbau ist nicht zu denken, weil uns der Grundriß fehlt. Wir müssen froh sein, wenn es uns gelingt, die einzelnen mythischen Motive wieder aufzufinden. Bisweilen ist uns auch das versagt; wohl vermögen wir zu zeigen, daß etwas Mythologisches im Hintergrunde liegt, aber das Was ist uns unbekannt. Das babylonisch-assyrische Land hat uns zwar seine reichen Schätze in ungeahnter Fülle wiedergeschenkt, aber immer noch fehlt uns die Paradiesgeschichte. So beklagenswert das auf der einen Seite ist, so viel Vorzüge birgt das auf der anderen Seite. Denn die ausländische Herkunft einer Erzählung ist keineswegs sicher, wenn man eine verwandte Parallele bei einem benachbarten Volke schwarz auf weiß beibringen kann. Ein viel sicherer Maßstab, um Einheimisches und Fremdes zu scheiden, sind innere Indizien, die der israelitischen Erzählung selbst entnommen sind. Man darf geradezu als Norm aufstellen, daß fremder Ursprung für eine Geschichte nur dann behauptet werden darf, wenn sie in sich nicht verständlich ist und aus den Voraussetzungen der israelitischen Religion nicht begriffen werden kann. Einzelne Züge der Paradieserzählung nun weisen uns direkt in die Fremde; so führt uns ihre Geographie speziell nach Assyrien oder Mesopotamien. Schon hier sind uns dunkle, teils mythische, teils geographische, Traditionen entgegengetreten. Aber Verdunkelungen des Ursprünglichen sind noch in reicherer Zahl vorhanden.

2 Die Paradiesvorstellung. Das Paradies wird Gen. 2f. als ein Garten charakterisiert; nach dem Garten hat es seinen Namen, und in dem Garten spielen sich alle Szenen ab. Anderswo hat sich die Bezeichnung Garten Jahves[1] erhalten oder, wie Ezechiel ihn lieber nennt, Garten Gottes.[2] Das weist auf einen ursprünglich sehr engen Zusammenhang zwischen der Gottheit und dem Garten. Der Garten ist ihr Land, ihre Wohnung. Jahve ist in diesem Falle als genius loci gedacht, wie sonst der Baal. Wir haben hier wohl eine altkanaanitische Idee, die vom Baal auf Jahve übertragen ist. Gerade das von natürlichen Quellen reich bewässerte und mit Bäumen bewachsene Land galt von alters her in spezifischem Sinne als ein Land Baals. In der Paradieserzählung ist der ursprüngliche Zusammenhang zwischen der Gottheit und dem Garten schon verdunkelt, wenn er auch in einem kleinen Zuge noch durchschimmert. Denn Jahve ist bis zu einem gewissen Grade vom Garten losgelöst. Während die Menschen dort immer weilen, arbeiten und essen, sich erholen und wohl auch schlafen, wohnt Jahve nicht dort und ist auch nicht immer daselbst anwesend. Nur des Abends kommt er in den Garten, um dort zu lustwandeln — es ist also sein Garten —, tagsüber weilt er anderswo. Der Mythus hat kein Interesse an genaueren Angaben, sondern ist seinem Wesen nach fragmentarisch. So erfahren wir nichts Genaueres über die Wohnung Jahves. Immerhin ist es lehrreich, daß auch in diesem Zuge, der für die Auffassung vom Paradiese als dem Gotteslande wesentlich ist, eine Verdunkelung eingetreten ist. Wie alt muß die Geschichte sein, wenn eine solche zentrale Vorstellung verwischt werden konnte!

Im Grunde genommen ist das Bild, das Gen. 2f. vom Paradies entwirft, recht dürftig und armselig, namentlich wenn man es mit dem indo-eranischen Paradies vergleicht: ein

---

[1] *Gen.* 13, 10, *Jes.* 51, 3. [2] *Ez.* 28, 13; 31, 8. 9.

Garten mit lieblichen Bäumen, darunter zwei mit magisch wirkenden Früchten, und einer Quelle, aus der vier Ströme entspringen, das ist alles! Aber die Tradition über das Paradies ist einst viel reicher gewesen, als es jetzt den Anschein hat. Der Beweis dafür liegt in der Heilseschatologie, die von einer Wiederkehr des Paradieses am Ende der Tage redet oder sie wenigstens voraussetzt. Zwar findet sich nur zweimal das Wort für Paradies: in der Heilszeit wird das verheerte Land wie der Garten Eden[1], da wird das öde Zion wie der Garten Jahves[2], aber daneben stehen jene zahlreichen Aussprüche, die von einer Umwandlung der Wüste oder des verwüsteten Palästina in einen fruchtbaren Baumgarten, d. h. sachlich in ein Paradies reden.[3] Außerdem hören wir von Bäumen, deren nie verwelkendes Laub zur Arznei dient und die zwölfmal im Jahre neue Früchte bringen[4], von dem Born des Lebens, dessen Trunk Unsterblichkeit verleiht[5], von den Wassern des Lebens, die alles Kranke gesund und alles Salzige süß machen[6], und von dem Öl des Lebens, das alle Schmerzen lindert.[7] Das Paradies ist das Land, wo Milch und Honig fließt[8], wo Weintrauben wachsen, die von zwei Männern an einer Stange getragen werden müssen[9], wo die Berge von Most und die Hügel von Milch triefen[10], wo Wolf und Lamm, Panther und Böckchen, Löwe und Kalb beieinander lagern, wo Säuglinge mit Schlangen spielen[11] und die Menschen sich nicht bekriegen[12], wo es weder Tod noch Tränen[13], weder Sünde noch Verderbnis[14], weder Hitze noch Kälte, weder Tag noch Nacht[15] gibt. Vielleicht nicht alles, wohl aber manches von dem, was

---

[1] *Ez.* 36, 35. [2] *Jes.* 51, 3.
[3] *Jes.* 41, 18 ff.; 48, 21; 55, 12 f. — *Hos.* 2, 23 f., *Jes.* 4, 2.
[4] *Ez.* 47, 12, *Apk. Joh.* 22, 2. [5] *Prov.* 10, 11; 13, 14; 14, 27.
[6] *Ez.* 47, 8 f. [7] *Slaw. Hen.* 8, 5 B, *Vit. Adae* 36.
[8] *Ex.* 3, 8. 17; 13, 5. [9] *Num.* 13, 23, *Syr. Bar.* 29, 5.
[10] *Am* 9, 13, *Jo.* 4, 18. [11] *Jes.* 11, 6 ff., *Hos.* 2, 20, *Ez.* 34, 25.
[12] *Jes.* 2, 4; 9, 4, *Mich.* 4, 3. [13] *Jes.* 25, 8.
[14] *Jes.* 11, 9, *Hab.* 2, 14. [15] *Zach.* 14, 6 f.

hier aufgezählt ist, ist sicherlich alt und fehlt doch in der Paradiesgeschichte, ein Zeichen dafür, wie sehr die ursprünglichen Farben verwischt sind! Zugleich aber auch eine Warnung für diejenigen Ausleger des Alten Testamentes, die weiter nichts kennen, als die Abhängigkeit von literarischen Quellen. Wohl nirgendwo tritt der reiche Strom der mündlichen Tradition so lebendig vor die Augen wie hier.

3 Der Sündenfall. Bei allen Völkern, die überhaupt Paradiesgeschichten haben, hören wir von märchenhaften Bäumen, wie hier von solchen, die lieblich anzuschauen und köstlich zu essen sind, speziell von dem Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Der letztgenannte steht jetzt im Mittelpunkt der Erzählung, die einfach und durchsichtig scheint, aber keineswegs einfach und durchsichtig ist. Die Gottheit behauptet: Wenn ihr von dem Baum inmitten des Gartens eßt, werdet ihr sterben. Die Schlange verkündet das Gegenteil: Ihr werdet keineswegs sterben. Zugleich verrät sie den Menschen die geheime Wirkung seiner Früchte: Wenn ihr davon eßt, werdet ihr vielmehr wie Gott werden. Und als sie davon gegessen haben, da sterben sie nicht, sondern Gott selbst erkennt die Richtigkeit des Schlangenwortes an: Der Mensch ist ja geworden wie unsereiner. Die Schlange hat also die volle Wahrheit gesagt, und Jahve die Unwahrheit. Wie kann das angehen? Die Erzählung selbst ignoriert diese wichtige Tatsache mit Stillschweigen. Dies ist die einzige, darum nur um so interessantere Stelle im Alten Testamente, wo Jahve eine bewußte Unwahrheit in den Mund gelegt wird! Sein Tun wird nicht gerechtfertigt, es ließ sich wohl nicht gut rechtfertigen. Im Babylonischen begegnen uns öfter Lügen im Munde der Götter, und auffällig ist, daß im Adapamythus, der eine große Ähnlichkeit mit der israelitischen Paradieserzählung aufweist — wenn er auch wegen seiner starken Differenzen schwerlich als ihr Urbild gelten darf —, Ea fast wörtlich dieselbe Lüge vorbringt. Ea hat seinem Schützling

befohlen: Wenn du dann vor Anu hintrittst, wird man dir Speise des Todes reichen — iß sie nicht! Wasser des Todes wird man dir reichen — trink es nicht! Aber es war in Wirklichkeit Speise des Lebens und Wasser des Lebens, und da Adapa der Lüge Eas glaubt und gehorsam das Angebot ablehnt, so verscherzt er die Unsterblichkeit.[1] Man könnte vermuten, daß früher einmal der Lebensbaum den Mittelpunkt der israelitischen Paradieserzählung gebildet, daß die Gottheit verboten hat, von seinen Früchten zu essen, und daß sie, um ihr Verbot zu unterstützen, den Lebensbaum für einen Todesbaum erklärt hat. Diese Vermutung empfiehlt sich nicht nur um der schönen Pointe willen, die uns die babylonische Geschichte an die Hand gibt, sondern sie wird auch durch die israelitische Erzählung selbst gerechtfertigt. Die Gottheit hat zwar die Richtigkeit des Schlangenwortes bestätigt: Der Mensch ist ja geworden wie unsereiner! Machen wir jedoch Ernst mit diesem Gedanken und fragen, ob denn der Mensch wirklich Gott gleich geworden sei, so hören wir in demselben Atemzuge ein entschiedenes Nein! Nun aber, fährt der Text fort, daß er (der Mensch) nur nicht die Hand ausstrecke und sich vom Baume des Lebens hole und ... unsterblich werde[2] und damit — so dürfen wir ergänzen — erst wirklich Gott gleich. Gott gleich ist demnach nicht, wer vom Baum der Erkenntnis, sondern nur wer vom Baum des Lebens genossen und die Unsterblichkeit erlangt hat. Damit, daß man diesen Vers einer anderen Tradition zuweist, ist noch nichts gewonnen; denn er ist in sich widerspruchsvoll, da er zwar ausdrücklich sagt, die Menschen seien bereits Gott gleich, und dennoch voraussetzt, daß sie es noch nicht sind.

Man könnte den Ausweg versuchen, ob nicht damit gerade das Wesen des Menschen gekennzeichnet sein solle: er sei eben ein Halbgott, teils gleich Gott, teils nicht. Durch die *ratio* sei er wie Gott, durch den Mangel an Unsterblichkeit aber sei

---

[1] KAT[3] S 521. [2] *Gen.* 3, 22.

und bleibe er ein Mensch. Das wäre sehr schön, wenn nur der Text diese Auslegung gestattete! Als die Menschen vom Baum der Erkenntnis gegessen haben und damit nach dem Wort der Schlange, das von Gott bestätigt wird, Gott gleich geworden sind, da — erkennen sie, daß sie nackt sind! Verdient denn die Erkenntnis der Nacktheit, ein gottgleiches Wissen genannt zu werden? Um einer solchen geringfügigen Sache willen sollten die Menschen mit dem Tode bestraft werden? Um einer solchen geringfügigen Sache willen mußte ein göttliches Gebot gegeben und übertreten werden, mußten die Menschen von dem Zauberbaum des Wissens essen? Das reimt sich nicht. Aber, so werden wir belehrt, der Erzähler meine gar nicht das, was er sage, sondern das Wissen, das hier in Betracht komme, sei vor allem das um den Unterschied der Geschlechter und — im letzten Grunde — das kritische Unterscheidungsvermögen, die Vernunft (Gunkel). Von der Vernunft sehen wir ganz ab, da von ihr keine Rede ist, und da sie durch nichts angedeutet wird. Wohl aber muß man zugeben, daß die Erkenntnis der Nacktheit ein zarter, euphemistischer Ausdruck sein könne für die Erkenntnis des Geschlechtsunterschiedes. Hatte Gott wirklich die Absicht, die Menschen um dieses Wissens willen mit dem Tode zu bestrafen? Und hatte er wirklich beschlossen, ihnen dies Wissen vorzuenthalten? Aus der Geschichte selbst geht das Gegenteil hervor. Das Weib ist von Jahve aus der Rippe des Mannes geschaffen, damit es eine Stütze, eine Gehilfin für ihn sei. Mit einem Jubelruf nimmt Adam sie in Empfang und nennt sie Männin. Er weiß also, wozu sie da ist, und der Erzähler erinnert ausdrücklich an den geschlechtlichen Verkehr, wenn er das uralte, noch aus der Zeit des Metriarchates stammende Sprichwort[1] hinzufügt: Darum verläßt der Mann Vater

[1] Auch dies Wort paßt in den Zusammenhang nicht hinein. Eva ist dem Manne untergeordnet, sie ist seine Stütze und aus seiner Rippe geschaffen, er soll über sie herrschen. Damit ist deutlich die Idee des

und Mutter und hängt dem Weibe an, so daß sie ein einziger Leib werden.[1] Trotzdem mag man vermuten, daß Jahve ursprünglich die Zeugung verboten hatte. Nach einem Mythus der Gilbert-Insulaner war dem ersten Menschenpaar befohlen, keine Kinder zur Welt zu bringen. Als der Gott fort war, vergaßen die Menschen den Befehl und gaben drei Kindern das Leben. Zornig kam der Gott herbei, ließ sich aber besänftigen.[2] Vielleicht hat man sich auch in Israel einmal Ähnliches erzählt, aber wenn das der Fall war, dann ist das Ursprüngliche stark verdunkelt worden. Der Mensch durfte nicht von vornherein wissen, daß das Weib um seinetwillen geschaffen sei. Ferner durfte nicht nur zart angedeutet werden, wie die Menschen ihre „Nacktheit“ und ihr Geschlecht erkannten, sondern die Tatsache der Zeugung mußte ausdrücklich hervorgehoben werden. Der jetzige Text weiß nichts mehr davon: als die Menschen erkannten, daß sie nackt waren, da — zeugten sie keine Kinder, sondern — nähten sich Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen daraus, d. h. sie verloren ihre kindliche Unschuld — und dadurch waren sie nun Gott gleich geworden! Das ist natürlich keine Pointe. Die Gottgleichheit kann nicht in etwas Negativem bestehen, sondern muß positiv gewandt sein. Wir können daraus schließen, daß die ursprüngliche Spitze abgebrochen ist. Immerhin darf man daran erinnern, daß Eva bereits vor der Austreibung aus dem Paradiese die Mutter alles Lebendigen geworden[3] ist, also wenigstens nach diesem Verse schon im Paradiese geboren haben muß. Vielleicht hat sich hier ein Rest des Ursprünglichen erhalten, wonach die Zeugung verboten war. Ferner ließe sich denken, daß ursprünglich von einem Baume erzählt war, der

Patriarchates ausgesprochen. Dann aber müßte es heißen: Darum verläßt das Weib Vater und Mutter und hängt dem Manne an. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Professor Eichhorn. [1] *Gen.* 2, 24.

[2] L. Frobenius: *Die Weltanschauung der Naturvölker* (Beiträge zur Volks- und Völkerkunde Bd. VI), Weimar 1889, S. 117 (nach Parkinson: *Gilbert-Insulaner* S. 104 f.). [3] *Gen.* 3, 20.

die Zauberwirkung eines Aphrodisiakums ausübte, wie man in Israel „Liebesäpfel“ kannte und benutzte.[1] Dieser Baum könnte sehr gut der Baum des Wissens genannt sein, da der geschlechtliche Verkehr nach semitischem Sprachgebrauch als ein Erkennen bezeichnet wird. Aber mit dem Wissen um gut und böse hat die Zeugung nicht das geringste zu tun. Überdies kann das Zeugen niemals Gott gleichmachen, weder in der israelitischen Religion noch in irgendeiner anderen. Mag immerhin das Motiv des geschlechtlichen Verkehrs ursprünglich einmal in die Paradieserzählung hineingespielt haben, so ist es doch unmöglich, die Geschichte von hier aus einheitlich zu erklären.

Auch das Wissen um den Fortschritt und um die Kultur, woran Wellhausen denkt, paßt nicht hierher, weil es nicht Gott gleichmacht — Kleider aus Feigenbaumblättern! —, und weil es überdies dem antiken Menschen fernliegt. Es gibt nur ein Wissen, das wirklich Gott gleichmacht und doch zugleich widergöttlich ist, das ist das Geheimwissen, die Magie.[2] Von ihr ist vielleicht ursprünglich die Rede gewesen; denn auch die Schlange, der widergöttliche Dämon (s.u.), weist auf die Zauberei. Aber das ist jetzt verdunkelt, da die dämonische Schlange zur natürlichen Schlange des Feldes geworden ist und da das Wissen in der Erkenntnis der Nacktheit besteht. Man mag versuchen, was man will, die Geschichte vom Sündenfall ist so stark verdunkelt, daß man auf eine einheitliche Erklärung verzichten muß. Die Streichung und Ausscheidung alles dessen, was mit dem Baum des Lebens zusammenhängt, macht die Sache auch nicht besser. Denn dann schwebt die Vertreibung aus dem Paradiese in der Luft, die nur deshalb erfolgt ist, weil die Menschen keinen Zugang haben sollen zum Lebensbaum. Die Vertreibung und die Fernhaltung vom Lebensbaum

---

[1] *Gen.* 30, 14 ff.

[2] So — im Anschluß an Bernhard Duhm — Hans Duhm: *Die bösen Geister im Alten Testament,* Tübingen-Leipzig 1904, S. 13.

ist keine Strafe für die Übertretung des göttlichen Gebotes. Unter den Flüchen findet sich kein Wort, das diese beiden Dinge androht. Adam soll nicht vom Paradiese weg auf den Acker geschickt werden, sondern der Acker wird verflucht, daß er Dornen und Disteln trage. Es scheint, als wäre Adam schon auf dem Acker, aber während dieser vorher sich mühelos bestellen ließ, so soll er jetzt im Schweiße des Angesichtes bearbeitet werden. In der Tat wird ja das Paradies selbst als ein Acker geschildert; denn der Mensch ist in den Garten gesetzt, ihn zu bebauen und zu bewachen.[1] So könnte also der Paradiesacker verflucht sein, und der Mensch brauchte nicht ausgetrieben zu werden. Wenn er dennoch fortgejagt wird, so ist eben das Motiv des Lebensbaumes notwendig. Die verwandten und doch verschiedenartigen Motive unserer Erzählung sind so eng miteinander verflochten, daß es für uns unmöglich ist, sie wieder aufzulösen. Wir müssen uns mit der Erkenntnis begnügen, daß hier wahrscheinlich drei Schichten übereinander gelagert sind: die eine Geschichte erzählte von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, dessen Früchte, wie die dämonische Schlange lehrt, Magie und Zauberei wirken und gottgleiches, aber widergöttliches Wissen verleihen; die andere von dem Baum der Erkenntnis, dessen aphrodisische Früchte die kindliche Unschuld vernichten und den geschlechtlichen Verkehr fördern, so daß Eva wider den Willen der Gottheit zur Mutter alles Lebendigen wurde; die dritte von dem Baum des Lebens, dessen Früchte die Unsterblichkeit verursachen, der den Menschen vorenthalten und allein den Göttern zugänglich ist. Von diesen drei Stoffgruppen sind nur noch Bruchstücke vorhanden, die wir nicht wieder zu dem ursprünglichen Gefüge vereinigen können. Auf ausländische Herkunft weist direkt nichts, indirekt höchstens die starke Verdunklung.

---

[1] *Gen.* 2, 15.

4 Eva und die Schlange. Für die jetzige Erzählung ist die Schlange ein listiges, aber ein gewöhnliches Tier, wie andere Tiere auch. Es soll erklärt werden, warum die Schlangen allein von allen Tieren des Feldes auf dem Bauche kriechen und Staub fressen. Ursprünglich aber ist die Schlange mehr gewesen, ein Schlangendämon. Der stärkste Beweis dafür liegt darin, daß die Schlange ebensogut Bescheid weiß wie die Gottheit über die geheime Kraft des Wunderbaumes, der sich inmitten des Gartens befindet, obwohl die Gottheit dies Wissen offenbar sich allein vorbehalten will. Die Schlange kennt die Wirkung der Frucht, sie besitzt selbst übernatürliches Wissen und ist folglich wie Gott. Aber sie ist keine Gottheit, sondern ein Dämon, weil sie ihre Macht benutzt, um die Menschen durch eine raffinierte Kunst zum Ungehorsam gegen Gott zu verführen. Wenn sie auch halbwegs mit der Gottheit auf gleicher Stufe steht, so ist sie doch ein gottfeindliches, d. h. dämonisches Wesen: sie beschuldigt die Gottheit der Lüge und des Neides und durchkreuzt ihre Pläne.[1] Die Dämonen werden mit Vorliebe in Schlangengestalt gedacht, so bei den Arabern die Ǧinnen[2], im Alten Testamente die Saraphe.[3]

Eva spielt eine in mancher Beziehung auffällige Rolle. Auffällig ist zunächst der Name. Derjenige, der ihn als Mutter alles Lebendigen erklärt hat, hat ihn nicht erfunden. Denn er bringt *ḫavvā* (Eva) mit *ḫajjā* (Leben) zusammen, obwohl beide Wörter im Hebräischen nichts miteinander zu tun haben. Die Erklärung ist also künstlich, und darum muß der Name aus alter Zeit überliefert sein. Auf der anderen Seite aber können Adam und Eva ursprünglich nicht zusammengehört haben. Denn *ḫavvā* ist keineswegs das passende weibliche Korrelat zu *'ādām*. Man würde vielmehr a priori ein anderes

[1] So mit Recht Hans Duhm a. a. O. S. 10 ff.
[2] Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten* III, S. 137.
[3] *Num.* 21, 4 ff., *Dtn.* 8, 15, *Jes.* 14, 29; 30, 6.

Wort erwarten, und in der Tat wird das erste Weib — ebenso wie der erste Mann (*hā'ādām*) — durchgängig mit einem Nomen appellativum (*hā'iššā*) bezeichnet, nur einmal (3, 20) mit dem Nomen proprium (*ḫavvā*), obwohl Adam vorher ausdrücklich bestimmt hatte, sie solle *iššā* „Männin" heißen. Das ist so, wie wenn Adam plötzlich Michael genannt würde. In diesem Vers ist demnach eine andere Tradition vorausgesetzt. Nach demselben Verse ist Eva bereits die Mutter alles Lebendigen geworden, obwohl vorher von der Geburt eines Kindes nicht die Rede gewesen ist. Eine Ausscheidung dieses Verses ist unnötig und bedeutungslos, da Adams Weib außerhalb der Paradieserzählung stets Eva heißt.[1]

Auffällig ist ferner das enge Verhältnis, das zwischen Eva und der Schlange besteht. Die Schlange wendet sich nur an Eva, trotzdem das Verbot eigentlich nur dem Menschen, aber nicht dem Weibe gegeben ist.[2] Adam greift mit keinem Worte in das Gespräch zwischen der Schlange und Eva ein; er steht schweigend und überflüssig daneben. Gegen seine eigene Verführung macht er auch nicht den geringsten Versuch der Abwehr; er ißt nur, weil Eva ißt — trotzdem soll angeblich das Weib leichter zu verführen sein als der Mann! Noch seltsamer zeigt sich die enge Verbindung zwischen Eva und der Schlange in dem Fluche, der über die Schlange ergeht: Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen.[3] Vom Manne ist also überhaupt nicht die Rede. Der Kampf auf Leben und Tod wird nur zwischen der Schlange und Eva geführt. So gehören beide, wenn auch gegensätzlich, als Feinde, zusammen, obwohl sie in anderer Beziehung sich gleichen. Denn Eva ist gewissermaßen selbst eine Schlange, da sie den Menschen zum Ungehorsam gegen Gott reizt; sie ist die Verbündete der Schlange, und so viel kann man noch als ursprünglichen Sinn erkennen: weil Schlange und Eva sich

---

[1] *Gen.* 4, 1. [2] *Gen.* 2, 17. [3] *Gen.* 3, 15.

einmal gegen Gott verbündet haben, darum hat Gott sie zur ewigen Feindschaft verurteilt.[1]

So ist Eva noch in der jetzigen Erzählung halbwegs eine Schlange, die Schlange halbwegs ein Dämon. Nun haben wir eine punische Bleitafel, auf der eine Herrin *ḤVT*, Göttin, Königin angerufen wird.[2] Lidzbarski sieht darin mit Recht eine Göttin der Unterwelt, identifiziert sie mit der biblischen Eva und deutet sie als Schlangengottheit[3], ohne näher auf die uns hier beschäftigenden Probleme einzugehen. Zunächst wird man so viel mit Sicherheit sagen dürfen, daß Eva ursprünglich eine punische und darum auch phönikische Göttin der Unterwelt war und daß deshalb die biblische Eva als eine depotenzierte Gottheit zu betrachten ist, wie einige andere Gestalten der Genesis.[4] Als Totengöttin hat Eva — eine aus der griechischen Religion wohlbekannte Vorstellung[5], die auch den Semiten nicht fern lag[6] — Schlangengestalt. Eva und die Schlange sind also ursprünglich identisch gewesen, wie sie denn auch in der biblischen Erzählung noch eng zusammengehören. Als Schlangengöttin führt sie ihren Namen *ḥavvā*, den man schon längst etymologisch als die Schlange erklärt hat[7]; doch ist gerade im Phönikischen die etymologische Herleitung von

---

[1] Gunkel: *Kommentar zur Genesis*[2] S. 17 ist auf der richtigen Fährte, nur redet er fälschlich vom Menschen, statt vom Weibe.

[2] Lidzbarski: *Ephemeris für semitische Epigraphik* Bd. I, S. 34 (Text und Übersetzung).

[3] Ebd. S. 30. Lidzbarski verweist für Schlangen und Schlangengötter in griechischen Devotiones auf Wünsch: *Sethian. Verfluchungstafel* S. 100 ff.

[4] Kenan (Baethgen: *Beiträge* S. 127 f.); Henoch (Gunkel: *Genesis*[2] S. 120); Nahor (*KAT*[3] S. 477); Sara, Milka, Laban (Gunkel: *Genesis*[2] S. 143 f.); Betuel (Baudissin: *Prot. Real-Encycl.* XII, S. 136 Z. 43 ff.) u. a.

[5] Viele Belege bei Rohde: *Psyche.*

[6] Ich erinnere an Ereškigal, auf dem sogenannten babylonischen Hadesrelief.

[7] In neuerer Zeit Nöldeke *Z D M G* XLII, S. 487, in alter Zeit (nach Wellhausen) Philo: *De agric. Noe* § 21; Clemens Alex.: *Protr.* S. 9; Midrasch Rabba zu *Gen.* 3, 20; *Syr. Schatzhöhle* ed. Bezold S. 24.

dem Verbum leben leichter möglich, da es ein Vav im zweiten Radikal hat. Auch das ist eine in der Religionsgeschichte oft vorkommende Erscheinung, daß sich das ursprünglich heilige Tier später in ein feindliches verwandelt.[1] Eine Schlange an der Spitze des Menschengeschlechtes kennen auch andere Völker.[2] Wir dürfen in allen diesen Fällen an die Stelle der Schlangen Schlangengötter oder Totengötter setzen. Die Menschen kommen ja nach uraltem Glauben aus der Erde und kehren wieder zur Erde zurück.[3] Wie die Erde oder die Unterwelt, die in der Erde liegt[4], der Ort ist, wo die Kinder der Menschen erzeugt werden[5], die Urheimat, und zugleich der Ort der Toten, die Endheimat[6], so ist die Mutter alles Lebendigen — wohl auch ein alter Beiname der Eva[7] — die Urmutter der Menschheit, die *πρωτογόνος*

---

[1] Kadmos, der selbst ein Schlangengott ist, tötet den Drachen des Ares (Baudissin: *Studien* I, S. 273); Mithra reitet auf dem Stier und schlachtet ihn; Marduk (Jahve) spielt mit dem Drachen und bekämpft ihn usw.

[2] Die Abessinier zählten als ersten König arvê „die Schlange" (*ZDMG* I, S. 9, VII, S. 341). Wellhausen: *Prolegomena*[4] S. 313 verweist noch auf das *Chronicon Edessenum* (wo?). Auch an den phönikisch-griechischen Kadmos, den Uranfänglichen, darf man erinnern, der mit seiner Gemahlin in Schlangen verwandelt und in das Elysium aufgenommen wurde (Baudissin: *Studien* I, S. 273).

[3] *Gen.* 3, 19, *Ps.* 139, 15, *Job.* 1, 21, *Sir.* 40, 1. Dazu Nöldeke *Archiv für Religionswissensch.* VIII, S. 161 ff.

[4] *Jes.* 7, 11; 57, 9, *Ps.* 86, 13.

[5] Mexikanische Bezeichnung des Totenreiches; vgl. Preuß *Archiv für Religionswissensch.* VII, S. 234.

[6] Vgl. zu diesem ganzen Vorstellungskomplex A. Dieterich *Archiv für Religionswissensch.* VIII, S. 1 ff. 12. 20 ff.

[7] Vgl. den äthiopischen Ausdruck *eguālā emma ḫejāv* = Kinder der Mutter des Lebenden = Mensch. Im Babylonischen, wo die Schlangengottheiten ebenfalls Beziehungen zur Unterwelt haben, heißt speziell die Stadt- und Schlangengottheit von Dêr „Herrin des Lebens" (*KAT*[3] S. 505); vgl. ferner die gnostisch-manichäischen Spekulationen über die *μήτηρ τῆς ζωῆς* und beachte, daß im Babylonischen das Wasser des Lebens in der Unterwelt aufbewahrt wird (*KAT*[3] S. 524 f.).

Γῆ μήτηρ[1] und zugleich das Oberhaupt der Toten. Gleich Eva ist der Urmensch (Menschensohn) zugleich der Herrscher der Seligen, dessen Reich wiederkehrt am Ende der Tage.[2] Und so gibt es eine Fülle von Parallelen, die die göttliche Verehrung des ersten Menschen beweisen, wenn er auch nicht notwendig — wie Eva — als Unterweltsgottheit gedacht zu sein braucht.[3]

5 Adam. Adam ist eine fast völlig durchsichtige Gestalt. Er ist der Typus des israelitischen Ackerbauers. Weil er so einfach ist und weil er bei der Verführungsgeschichte eine so überflüssige Rolle spielt, darum dürfen wir ihn für die jüngste Figur der Paradiesgeschichte halten. Auffällig sind nur zwei Züge, zunächst daß Adam in den Garten Eden gesetzt wird, ihn zu bebauen und zu bewachen.[4] Vor wem soll er denn den Garten schützen? Vor dem Unkraut?[5] Das wird so leicht niemand glauben, sondern vor den Angriffen gottfeindlicher Wesen, vor Titanen, Giganten, Dämonen oder Schlangengöttern. Nach 3, 24 lagert ein Cherub als Wächter vor dem Paradiese, um den Zugang zum Garten Gottes zu versperren. Eine Parallelvorstellung ist die Flamme des zuckenden Schwertes. Ebenso unzugänglich ist das eschatologische Paradies. Da dient Jahve selbst als Grenzwache[6] oder auch als Feuer-

[1] Vgl. *Archiv für Religionswissensch.* VIII, S. 47.

[2] Vgl. Greßmann: *Eschatologie* S. 340 ff. [3] Ebd. S. 290 ff. 293.

[4] *Gen.* 2, 15. [5] So Dillmann[6] S. 64.

[6] *Zach.* 9, 8. Überliefert ist *miṣṣābā*, aber die LXX vokalisieren richtig *maṣṣēbā* (*ἀνάστημα*). Ein Teil — keineswegs die Gesamtheit! — der Mazzeben oder Malsteine ist, wie mir scheint, am besten durch die Heranziehung des Babylonischen zu erklären. Das hier in Betracht kommende Material des Alten Testamentes ist folgendes: *Gen.* 31, 44 ff. werden das Gebirge Gilead und der Ort Mizpa (in zwei Rezensionen) volksetymologisch als Mazzeben gedeutet. So wertlos diese Etymologie ist, so wertvoll ist die Anschauung, die wir dieser Stelle über die Mazzeben entnehmen können. Danach galten die Steinmale als Zeugen bei Verträgen (Haufe des Zeugen = Gal'ed, Gilead v. 44), als Wächter über die Heiligkeit des Bundes (Wache = Mizpa). Die Mazzebe selbst ist Zeuge und Wächter. Daneben wird aber auch die Gottheit als

mauer[1], um alle Feinde fernzuhalten. Auch das Schwert kehrt in der Eschatologie wieder, freilich niemals als Wächter, wohl

---

(Zeuge,) Wächter und Richter (v. 53) angerufen. Gottheit und Mazzebe gehören also aufs engste zusammen, die Gottheit wohnt ursprünglich in dem Stein. So kann *Zach.* 9, 8 Jahve als Wächter oder Wache bezeichnet sein, genauer ist *maṣṣēbā* die Grenzwache: das Grenzgebirge Gilead — auch Mizpa ist eine Grenzstadt Israels gegen Aram — darf nicht in feindlicher Absicht überschritten werden (v. 52). Beachtenswert ist noch, daß die Mazzebe speziell von Laban herstammen soll (vgl. Wellhausen, Gunkel zum Texte), dessen Name mit dem Mondgott zusammenhängt. Ferner: auf dem Berge Ebal errichtet Josua große Steine, schreibt das Gesetz darauf und verliest dann alle Worte des Gesetzes, den Segen und den Fluch (*Jos.* 8, 30 ff., *Dtn.* 27, 2 ff.). Mag das auch unhistorisch sein, jedenfalls kann so etwas nur erfunden werden, wenn man derartige Gesetzestafeln kannte, auf denen die Verträge (die *berîṯ* mit der Gottheit), eventuell auch Segen- und Fluchformeln, standen. Als Mose den Vertrag mit Jahve geschlossen und die Israeliten auf das Gesetz verpflichtet hat, stellt er neben dem Altar zwölf Mazzeben auf (*Ex.* 24, 4). Hierher gehören ferner die zwölf Steine, der Gilgal, den Josua an der Grenze Palästinas, im oder am Jordan, erbaut haben soll (*Jos.* 4), eine hochheilige Stätte, wo die Israeliten beim Einzug ins gelobte Land beschnitten wurden — darum hieß er Hügel der Vorhäute (*Jos.* 5, 3) —, wo die junge Mannschaft Israels vielleicht alljährlich beschnitten wurde — solche Bräuche werden bei vielen Völkern gern an der Grenze vollzogen —, und wo der Anführer der himmlischen Heerscharen (ursprünglich Jahve Zebaoth selbst) dem Josua erscheint (*Jos.* 5, 13 ff.). Auch in Sichem richtet Josua einen großen Stein auf als Zeugen für den Vertrag zwischen Jahve und dem Volke; denn er (der Stein) hat alle Worte gehört, die Jahve mit uns geredet hat (*Jos.* 24, 26 f.). Als Samuel die Philister besiegt hat, verfolgt er sie und errichtet am Endziel einen großen Stein, der einen besonderen Namen erhält: Stein der Hilfe (I *Sam.* 7, 12). — Dieser Art von Mazzeben nun entsprechen genau die babylonischen Grenzsteine (*kudurru*). „Unter *kudurru*-Inschriften verstehen wir jene babylonischen Urkunden, welche in zum Teil nicht sehr regelmäßig gehauene Steinblöcke eingegraben sind und dazu dienen, die Grenze eines Grundstücks genau anzugeben, sowie das Besitzrecht des betreffenden Inhabers . . . in streng juristischer Weise und für alle Zeiten unveränderlich festzustellen. Charakteristisch sind ihnen die oft langatmigen Verwünschungen und Flüche, mit welchen derjenige bedroht wird, der es wagen sollte, das Besitzrecht anzufechten oder an Land und Grenzstein seine Bosheit in verbrecherischer Weise auszulassen“ (Belser *Beitr. für Assyr.* II, S. 111).

aber als Mörder, zum Teil ebenso personifiziert und als selbständig dämonisches Wesen aufgefaßt wie im Genesisbericht.[2] Die Bewachung des Paradieses ist deshalb notwendig, weil der Sitz der Gottheit und die Wohnung der Dämonen (Himmel und Hölle) unmittelbar nebeneinander liegen.[3] Wir haben noch in der Gog-Magog-Legende Spuren eines einstigen Mythus, der von dem Angriff halbgöttlicher Feinde gegen den Gottessitz im Nabel der Erde erzählte.[4] Während dieser Mythus in der Endzeit spielt, kennen wir aus der Urzeit den Kampf Jahves gegen die halbgöttliche *Tiâmat* und ihr Geschlecht.[5] So ist es also verständlich, daß das Paradies bewacht wird, nicht nur um den Menschen den Zugang zu wehren, sondern schon vorher, ehe die Menschen ausgetrieben sind. Ein Cherub als Wächter des Paradieses ist eine verständliche, Adam hingegen als Beschützer des Gartens gegen Halbgötter oder Dämonen eine unverständliche Figur. Der Schluß scheint unabweisbar, daß Adam eine mythische Gestalt verdrängt hat und an ihre Stelle getreten ist.

Auffällig ist zweitens die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams. „Dieser Zug der Sage ist in völliges Dunkel gehüllt, obgleich die Kommentare behaupten, daß, wenn einmal ein Teil des Mannes herausgenommen werden sollte, eine Rippe

---

Zuerst werden die Grenzen angegeben, dann die Zeugen aufgezählt, darauf folgen die Flüche unter Anrufung der Götter und oft auch der Name, den der betreffende Grenzstein führt. Über dem Texte finden sich die berühmten Bilder der Tierkreis- und Planetengötter (vgl. z. B. die Abbildungen bei Jeremias: *Das A. T. im Lichte des Alten Orients* S. 9), gewiß nicht bloß zum Vergnügen dort hineingemeißelt, sondern weil sie als Grenzwächter und Vertragsgötter galten; vgl. besonders Hommel: *Aufsätze und Abhandlungen;* ferner *KAT*[3] S. 627. Speziell auf einen Zusammenhang mit dem Tierkreis weist in Israel die Zwölfzahl der Steine, vielleicht auch Laban auf die Planetengötter. [1] *Zach.* 2, 9.

[2] *Jes.* 27, 1; 34, 5, *Jer.* 47, 6, *Ez.* 21, 8 ff.

[3] Vgl. Greßmann *Eschat.* S. 185 ff.; 227 ff.

[4] *Ez.* 38 f. Vgl. dazu Greßmann: *Eschat.* S. 180 ff.

[5] Gunkel: *Schöpfung und Chaos.*

am nächsten läge."[1] So weit stimme ich mit Schwally überein. Dagegen halte ich seine Vermutung, Adam sei hier „als eine Art androgynes Wesen" gedacht, für unwahrscheinlich; Schwally hat sich durch seine falsche Emendation von Gen. 1, 27 irreführen lassen.[2] Bei der bewiesenen engen Beziehung der Paradieserzählung zu babylonisch-assyrischen Vorstellungen darf man auch hier an eine babylonische Parallele erinnern. Nach Berossus befahl Bel einem der Götter, ihm den Kopf abzuschlagen, mit dem herausfließenden Blute die Erde zu mischen und daraus die Menschen zu bilden.[3] Der wiederentdeckte Weltschöpfungsmythus *Enuma eliš* scheint diese Nachricht zu bestätigen. Als Marduk die Rede der Götter hörte, . . . öffnete er seinen Mund und sprach zu Ea . . .: „Blut will ich sammeln, Bein will ich [. . .], will hinstellen den Menschen".[4] Die Ausführung dieses Beschlusses fehlt leider noch. Da der Ausruf Adams, als er

[1] *Archiv für Religionswissensch.* IX, S. 175.

[2] Die von ihm betonte Schwierigkeit erkenne ich vollkommen an: er hat aber übersehen, daß man sie ebensoleicht heben kann, wenn man *Gen.* 1, 27 (merkwürdigerweise ebenso 5, 1) nicht das zweite *eos* in *eum*, sondern umgekehrt das erste *eum* in *eos* verbessert. Dann ist alles in schönster Ordnung: Und Gott schuf die Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Gottes schuf er „sie", als Mann und Weib schuf er sie. Schwallys Emendation ist deshalb völlig ausgeschlossen, weil dann auch die Gottheit, nach deren Bilde der androgyne Mensch geschaffen sein sollte, selbst androgyn sein müßte! Mag es auch in Babylonien oder sonstwo bei den Semiten androgyne Gottheiten gegeben haben, aber daß der Verfasser von *Gen.* 1 (der Verfasser des Priesterkodex!) eine derartige hochmythologische Anschauung deutlich und klar ausgesprochen haben sollte, wird niemand glauben und steht im Gegensatz zu dem überall sonst erkennbaren Wesen der israelitischen Religion, die nur verdunkelte mythische Überreste überliefert hat. Ganz anders wäre es, wenn Schwally sich beschränkt hätte, aus der unverständlichen Erschaffung Evas auf eine ursprünglich dahinter liegende mythische Vorstellung von einem androgynen Urmenschen zu schließen. Das ließe sich vielleicht hören.

[3] Die Nachricht des Berossus, die Schwally S. 173 zitiert, bezieht sich nicht auf den Urmenschen, sondern auf die mischgestaltigen Geschöpfe der Tiâmat.

[4] *KAT*[3] S. 586.

sein Weib in Empfang nimmt: „Diese endlich ist Bein von meinem Bein[1] und Fleisch von meinem Fleisch" fast wörtlich an Marduks Wort anklingt, so dürfte die Vermutung gerechtfertigt sein, daß die Schaffung Evas aus der Rippe der letzte Nachhall eines ursprünglich babylonischen Mythus ist, und daß Adam auch hier eine mythische Gestalt verdrängt hat.

Wie Gunkel gezeigt hat[2], hat Ezechiel in seiner Drohweissagung gegen den König von Tyrus[3] einen Mythus benutzt, der auch eine Paradiesgeschichte erzählt. Denn der Schauplatz des Mythus ist der Garten Eden auf dem Gottesberge, wo man unter feurigen Steinen d. h. Sternen[4] wandelt, also der Himmel oder das himmlische Paradies.[5] Im Mittelpunkt der Handlung steht ein wunderschönes, hochweises Geschöpf, das anfangs ohne Schuld und Makel ist, das sich aber später überhebt und infolgedessen vom Himmel auf die Erde gestürzt wird. Dies Wesen ist nicht der erste Mensch, sondern ein Cherub. Es wird nicht Adam, sondern schirmender Cherub[6] genannt und trägt ein Gewand von zwölf[7] Edel-

[1] Im Babylonischen dasselbe Wort iṣ-ṣi-im-[tu]m wie im Hebräischen ʿēṣem! [2] *Schöpfung und Chaos* S. 148, *Genesis*² S. 29. [3] *Ez.* 28.

[4] Über diese feurigen Steine hat man allerlei weit hergeholte Deutungen vorgetragen (vgl. die Kommentare), dabei aber die nächstliegende übersehen: sie sind nichts anderes als eine primitiv-naturwissenschaftliche, d. h. mythische Auffassung der Sterne, die als feurige Steine in der Himmelsmauer gedacht sind. Nach anderer Vorstellung werden sie als Edelsteine bezeichnet, die an dem Himmelsgewölbe funkeln. Vgl. Greßmann: *Eschat.* S. 108 ff., Anm. 1.

[5] Diese Vorstellung vom himmlischen Paradies, wonach das Paradies, die Götterwohnung, mit dem sichtbaren Himmel identisch ist, ist ganz anderer Art als das irdische Paradies und mit einem ganz anderen Vorstellungskomplex verbunden, so daß beide scharf unterschieden werden müssen. Mit Unrecht setzt Gunkel die Idee des Gottesberges auch in *Gen.* 2 f. voraus, da von einem Herabfließen der Ströme (von einem Berge) und von einer Bewässerung der ganzen Welt nicht die Rede ist.

[6] *Ez.* 28, 14.

[7] *Ez.* 28, 13 LXX. Frankenberg (*GGA* 1901 S. 682) behauptet, es handle sich in dieser Geschichte um einen Siegelring Gottes, der von

steinen. Sowohl die Zwölfzahl wie die Edelsteine[1] weisen auf einen Zusammenhang mit den Tierkreisgöttern hin, zu denen auch die Cherube[2] gehören. Für Ezechiel bedeutet der Cherub in diesem Kapitel wohl weiter nichts als ein Engel.[3] Der Prophet hat hier also die Farben, mit denen er den Sturz des Tyrerkönigs schildert, einem Mythus vom Engelfall entlehnt. Trotzdem darf man behaupten, daß Gen. 2f. und Ez. 28 auf eine gemeinsame außerisraelitische Quelle zurückgehen. Denn an der Stelle Adams muß in der Paradiesgeschichte einmal ein Cherub (oder eine ähnliche himmlische Gestalt) als Wächter des Gottesgartens gestanden haben. Schwerlich aber ist es erlaubt, Ez. 28 direkt als eine ältere Rezension von Gen. 2f. anzusehen, da die Differenzen zu groß sind, und da eine Entwicklung der Vorstellungen vom Paradiese nicht ausgeschlossen ist.

6 Resultat. Auf Schritt und Tritt zeigte sich uns, daß die Paradieserzählung sehr stark verdunkelt ist und darum eine lange, lange Geschichte erlebt haben muß. Ein mythischer Hintergrund ist an einigen Punkten noch zu erkennen, wenn

---

einem Cherub als Schatzhüter bewacht würde. Aber auf den Siegelring ist gar kein Gewicht zu legen, da er nicht zum Mythus gehört, sondern von dem Propheten mit Bezug auf den König von Tyrus beigemischt ist. Der ḫôṯam tabnîṯ (so ist mit einigen MSS und den Versionen zu lesen) enthält eine Anspielung auf den phönikischen König; tabnîṯ ist kein Nomen appellativum, sondern proprium! Wir kennen ja den Namen gerade aus Phönikien; so hieß z. B. der Vater des Ešmunʿazar.

[1] *KAT*³ S. 628, Anm. 1.

[2] Vgl. Gunkel *Genesis*² S. 20f. *Zum rel. gesch. Verständnis* S. 43 ff. Dibelius *Lade Jahves* S. 72 ff. *KAT*³ S. 631 ff. Wie die Tierkreisgötter Grenzwächter (der irdischen wie der himmlischen Grenzen), so sind auch die Cherube (ursprünglich Träger, später) Wächter des Himmels. Beiden ist die Mischgestalt eigentümlich; doch sind sie nicht ausschließlich als Mischgestalten gedacht, wie *Ez.* 28 und I *Reg.* 7, 25 (die 3×4 Rinder, die das eherne Himmelsmeer tragen) beweisen.

[3] Genauer ein Stern-Engel. Denn die Cherube funkeln in dem Glanz des Himmels und stehen in Parallele zu den sternbesäten Rädern (des Himmelswagens). Vgl. auch *äth. Hen.* 61, 10, *Apk. Joh.* 4, 6 ff.

auch das Ursprüngliche nicht immer mit Sicherheit rekonstruiert werden kann. Ich erinnere an die vier Ströme, die aus einer Quelle entspringen, an die Schlange, die noch jetzt dämonische Züge trägt, an Eva, die als Unterweltsgöttin bezeugt ist, an die unverständliche Schöpfung des Weibes aus der Rippe Adams und an die Bewachung des Paradieses gegen göttliche Feinde. Die mannigfachen Stoffe, die hier zu einem Ganzen vereinigt sind, machen einen fast verwirrenden Eindruck und sind von ganz verschiedener Herkunft. Neben dem spezifisch Israelitischen, wie Adam als dem Ackersmann, begegnen uns in der Paradiesgeographie Elemente, die nach Mesopotamien weisen, während uns die Gestalt der Eva nach Phönikien führt und die Idee vom Garten Gottes kanaanitisch anmutet. Wir dürfen diese Beziehungen organisch verknüpfen und sagen, daß die Paradieserzählung aus Mesopotamien über Phönikien zu den Kanaanitern gekommen ist, die sie den Israeliten überliefert haben. Die Auswanderung aus Mesopotamien muß vor 1300 v. Chr. stattgefunden haben, wie die Geographie lehrt. Dazu stimmt die starke Verdunklung des Ursprünglichen, dafür spricht ferner der uralte Zug, der von einer Unwahrheit Jahves redet, und das bestätigt schließlich das erwähnte Sprichwort, das noch in die Zeit des Metriarchates zurückreicht.

Der Ursprung des Larenkultes

Von **Ernst Samter** in Berlin-Charlottenburg

Die Frage nach dem Ursprung des Larenkultes, die lange geruht hatte, ist in den letzten Jahren wieder in Fluß gekommen. Nachdem Wissowa in Roschers Lexikon den Nachweis unternommen, daß der Larenkult nicht mit dem Totenkulte zusammenhänge, daß die Laren vielmehr die Beschützer des ländlichen Grundstücks seien, hatte ich in meinen „Familienfesten der Griechen und Römer“[1] diese Auffassung zu widerlegen versucht. Im siebenten Bande dieser Zeitschrift hat dann Wissowa seine Anschauungen über die ursprüngliche Bedeutung der Laren sehr nachdrücklich verteidigt. Wie alle Arbeiten Wissowas haben auch diese Ausführungen des besten Kenners der römischen Sakralaltertümer mir mannigfache Belehrung und Anregung gebracht. Ich habe seine Darlegungen und die Gründe, die ich für meine Auffassung der Laren vorgebracht hatte, inzwischen wiederholt erwogen und nachgeprüft. Das Ergebnis dieser Prüfung teile ich im folgenden mit.

Ich muß zunächst bekennen, daß ich in einem wesentlichen Punkte Wissowa mißverstanden hatte. Wissowa hatte erklärt, man müsse bei der Deutung der Laren nicht vom Herdkulte, sondern vom Kulte der Compita ausgehen, da erst aus diesem der Kult der Hauslaren entstanden sei.[2] Ich hatte dies so verstanden, daß Wissowa die Compitallaren, d. h. die Beschützer des ganzen Bezirkes, als das Ursprüngliche betrachte und aus ihnen erst die Einzellaren abgeleitet glaube. Daher hatte ich die Frage aufgeworfen, welchen von den Compitallaren sich

---

[1] S. 105 ff. [2] Roschers *Lex.* II, 1875 f.

denn der einzelne zum Kulte an seinem Herde ausgewählt habe.[1] Aus Wissowas neuen Ausführungen sehe ich, daß hier ein Mißverständnis vorlag. Auch Wissowa betrachtet die Einzellaren als das Ursprüngliche, nur meint er, diese seien ursprünglich nicht im Hause, sondern auf der Grenze der Grundstücke verehrt worden. An dieser Grenze stehe die Compitalkapelle, die so viel Öffnungen habe, wie Grundstücke dort zusammenstoßen, davor auf jedem Grundstück ein eigener Altar für dessen Lar.[2] Meine Frage wird durch diese Aufklärung natürlich erledigt, gleichzeitig aber erhebt sich eine neue, nicht minder große Schwierigkeit.

Unter *compitum* wird zunächst stets die Stelle verstanden, wo mehrere Wege, nicht wo mehrere Grundstücke zusammenstoßen.[3] Dann aber zeigen uns die Berichte über die Compita und ihre Feste, daß dabei nicht die Bewohner weniger Grund-

---

[1] a. a. O. S. 107.

[2] *Archiv für Religionswissensch.* VII, S. 48.

[3] Varro b. Non. 94, 27 *ab unoquoque compito ternae viae oriuntur*. Cic. *de leg. agr.* I, 7 in *triviis aut in compitis*. Ovid. *fast.* I, 142 *in ternas compita secta vias. Schol. Pers.* V, 35 *ramosa compita*]*dicit plures vias habentia. — compita*] *proprie dicuntur, ubi multae conveniunt viae*. Schol. Pers. IV, 28 *compita sunt loca in quadriviis quasi turres, ubi sacrificia finita agricultura rustici celebrant. merito pertusa, quia in omnes quattuor partes pateant. — compitum est non solum in urbe locus, in quem plurimis viis itur, sed etiam viae publicae ac diverticuli aliquorum confinium, ubi aediculae consecrantur patentes.* Varro *de l. L.* VI, 25 *ubi viae* competunt. Serv. *Georg.* II, 382 *Pagus et compita*] *id est per quadrivia, quae compita appellantur ab eo, quod multae viae in unum confluant.* Philarg. *Verg. Georg.* II, 382 *compita, ut Trebatio placet, locus ex pluribus partibus in se vel in easdem partes ex se vias atque itinera dirigens.* Auch Wissowa selbst erklärt in der *Enzyklopädie* (IV, 792) *compitum* als Wegekreuzung, in seiner *„Religion der Römer“* (S. 148) sagt er: „Die Laren werden auf dem Lande verehrt, an den *compita,* d. h. an den Kreuzwegen bzw. an der Stelle, wo mehrere Grundstücke zusammenkommen.“ Nur im zweiten Teile der Scholien zu Pers. IV, 28 kommt — nicht recht deutlich — etwas von einer Grenze (*aliquorum confinium*) vor, aber auch hier wird doch ausdrücklich von den Wegen am *compitum* (*viae publicae ac diverticuli*) gesprochen. Wissowa erwähnt übrigens die Stelle nicht, will sie also offenbar nicht für seine Erklärung verwerten.

stücke, sondern die Bewohner eines ganzen Bezirkes beteiligt waren.[1] Wissowa selbst spricht ja von einem fröhlichen Volksfest der Gaugenossen (Religion und Kultus der Römer S. 149) und von dem kirchspielartigen Charakter der Compitalbezirke (gesammelte Abhandlungen S. 237, 3). Soll man sich etwa vorstellen, daß die Grundstücke aller Gaugenossen am *compitum* zusammenstießen? Oder soll man glauben, daß alle Angehörige eines solchen Kirchspiels ihr Opfer an einem Heiligtum darbrachten, das nur den Schutzgöttern von drei oder vier anliegenden Grundstücken geweiht war? Beides ist gleich unmöglich. — Die Schwierigkeit löst sich, wenn wir die Stelle Grom. Lat. S. 302, 20 ff., auf die allein Wissowas Ansicht von der Verehrung der Einzellaren am Compitum sich gründet, näher ansehen. Sie lautet: *Fines templares sic quaeri debent, ut si in quadrifinio est positus et quattuor possessionibus finem faciet, quattuor aras quaeras* [cod. *quaeris*], *et aedes quattuor ingressus habet, ideo ut ad sacrificium quisquis per agrum suum intraret. quodsi desertum fuerit templum, aras sic quaeris. longe a templo quaeris pedibus XV et invenis fundamenta aliqua. quod si inter tres, tres ingressa habet: inter duos dua ingressa habet templum.* Vgl. Tf. 30, Fig. 226.

Es fällt natürlich sofort auf, daß hier weder das Wort *compitum* noch das Wort *Lares* vorkommt. Mit den Larenkapellen haben die hier beschriebenen Heiligtümer nur das eine gemeinsam, daß sie auch mehrere Türen haben. Weil aber die Larenkapelle mehrere Eingänge hat, dürfen wir doch nicht jeden Tempel, der auch drei oder vier Türen hat, für ein Larenheiligtum erklären. Was für ein sacellum hier gemeint sei, kann ich natürlich nicht sicher angeben, offenbar beziehen sich die Angaben auf ländliche Heiligtümer, die an den Grenzen

[1] Vgl. auch Philarg. *Verg. Georg.* II, 382 *ubi pagani agrestes buccina convocati solent certa inire consilia.* In der Inschrift *C. I. L.* IX, 1618 errichten zwei Stifter *paganis communibus pagi Lucul. . . . porticum cum apparatoriis et compita.*

von Grundstücken liegen[1], vielleicht auf Kapellen des Terminus oder Silvanus; jedenfalls sind wir nicht berechtigt, eine Stelle, die mit allem, was wir sonst von dem Compitalienkulte wissen, in Widerspruch steht und die kein Wort vom Larendienste enthält, auf den Larenkult und die Compita zu beziehen. Dieses Zeugnis fällt also fort, dann aber bleibt für die Compita bezeugt nur der Dienst der Bezirkgötter, für die Einzellaren nur der Dienst am Herde. Es hat daher, da ja auch Wissowa den Einzellar als das Ursprüngliche betrachtet, sein Bewenden dabei, daß eine Erklärung des Larendienstes vom Herdkulte ausgehen muß.

Gegen Wissowas Annahme, daß der Lar der Schützer des Grundstückes, also eine am Orte haftende Gottheit sei, hatte ich die Tatsache angeführt, daß der Lar von der Familie mitgenommen wird, wenn diese ihr Haus verläßt.[2] Ich muß jetzt Wissowa zugeben, daß nicht alle von mir angeführten Zeugnisse beweiskräftig waren. Wenn ich darauf hingewiesen hatte, daß Aeneas die Laren aus Troja mitbringt, so hält Wissowa mir mit Recht entgegen[3], daß nach der besten Überlieferung die von Aeneas mitgebrachten Herdgötter nicht die Laren, sondern die Penaten sind. Ebenso muß ich zugeben, daß auch bei Ovid. fast. IV, 803 und Tibull II, 5, 42 (Stellen, die Wissowa selbst früher[4] in meinem Sinne verwertet hatte) möglicherweise — sicher ist dies natürlich keineswegs — eine Verwechselung von Laren und Penaten vorliegen kann. Sicher beweiskräftig aber ist eine andere Stelle, die ich angeführt hatte und die Wissowa in seinem Widerlegungsversuche nicht erwähnt hat. In der zweiten Szene von Plautus' Trinummus

[1] Das meint offenbar auch Mommsen (*Unterital. Dial.* 140), der zwar, von O. Jahn auf den Ausdruck *compita pertusa* hingewiesen, diese Bezeichnung für die Beschreibung der oben angeführten Stelle braucht, aber dabei durchaus nicht etwa an den Larenkult denkt, sondern von Hortus und Silvanus spricht.

[2] *Familienfeste* S. 108.

[3] *Archiv für Religionswissensch.* VII, 56, 1.

[4] Roschers *Lex.* II, 1878.

wird dem Lar nach dem Einzug in das neue Haus geopfert. Callicles sagt hier (v. 39 ff.):

Larem corona nostrum decorari volo:
Uxor, venerare ut nobis haec habitatio
Bona fausta felix fortunataque evenat.

Der Plural *Lares* wird kollektiv für die Gesamtheiten der Herdgottheiten gebraucht[1], der Singular aber wird wohl metonymisch für Herd und Haus verwendet, bezeichnet aber, wie leicht verständlich, nie die Gesamtheit der am Herde verehrten Gottheiten. Deshalb ist es ganz ausgeschlossen, auch an der angeführten Stelle des Trinummus unter *Lar* die Penaten zu verstehen. Wenn man also hier im neuen Hause dem alten Lar opfert, so ist dies ein bündiger Beweis dafür, daß der Lar nicht, wie Wissowa meint, am Orte haftet, ein Beweis, der natürlich nicht dadurch widerlegt werden kann, daß an anderen Stellen, wo von dem Mitnehmen der Laren die Rede ist, möglicherweise eine Verwechselung mit den Penaten vorliegt.[2]

---

[1] Ebenda 1876.

[2] Daß Plautus auch sonst den Lar als Schutzgott der Familie, nicht des Grundstückes betrachtet, zeigt Merc. 834 *di penates meum parentum, familiai Lar pater.* Wissowa (*Archiv für Religionswissensch.* VII, 42, 1) meint, man könnte geneigt sein, aus dieser Stelle zu schließen, daß Plautus die Laren mit den Seelen der Vorfahren identifiziere, doch passe dazu weder Merc. 836 *ego mihi alios deos penatis persequar, alium Larem* noch der Aululariaprolog. In bezug auf die erstere Stelle ist man geneigt, Wissowa zuzustimmen, wenn man nur den von ihm zitierten Teil des Verses liest. Wissowa hat nicht beachtet, daß der Vers weitergeht „*aliam urbem, aliam civitatem*". Die Zusammenstellung *Lar, urbs, civitas* zeigt deutlich, daß *Lar* hier überhaupt nicht die Gottheit, sondern das Haus bezeichnet. Plautus stellt hier drei Stufen des engeren und weiteren Heimatsbegriffes nebeneinander: Haus, Stadt, Staat. Im Prolog der Aulularia aber sagt der Lar nur, daß er schon viele Jahre das Haus bewohne, schon in der Zeit des Großvaters es beschützt habe. Daraus läßt sich ein Schluß auf Plautus' Auffassung des Larenkultes überhaupt nicht ziehen, jedenfalls geht nicht im mindesten daraus hervor, daß Plautus den Lar nicht für den Ahnherrn gehalten habe. — Leo (*Plautin. Forschungen* 192, 1) vermutet übrigens, daß der Lar im Aululariaprologe an die Stelle des vor dem Hause stehenden ἥρως des griechischen

Von dem zur Erde gefallenen Bissen sagt Plinius (n. h. 28, 27): *adoleri ad Larem piatio est.* Da nun bei den Griechen der herabgefallene Bissen den ἥρωες, bei modernen Völkern den „armen Seelen“ gehört[1], so hatte ich es als wahrscheinlich bezeichnet, daß auch in Rom die Geister, denen der auf den Boden fallende Bissen zukommt, ursprünglich mit den Seelen identisch sind. Wissowa (Archiv für Religionswissensch. VII, 45) wendet hiergegen ein, daß auch hier wieder unter *Lar* die Penaten zu verstehen seien. Er meint, Plinius hätte anstatt *ad Larem* ebensogut sagen können *adoleri ad deos penates* oder *in focum dari.* Ersteres ist aber deswegen ausgeschlossen, weil auch hier, wie in der Trinummusstelle, der Singularis *Lar* gebraucht ist und, wie oben erwähnt, nicht dieser, sondern nur der Pluralis *Lares* für die Herdgottheiten im allgemeinen, also gleichbedeutend mit den Penaten gebraucht wird. Eine direkte Vertauschung von Laren und Penaten liegt also sicher nicht vor. Mit *focus* gleichbedeutend wird *Lar* allerdings gebraucht, hier aber ist es sehr unwahrscheinlich, daß Plinius, der hier, wie der technisch-sakrale Ausdruck *adoleri* zeigt, augenscheinlich eine alte sakrale Vorschrift wiedergibt, dabei die Metonymie *Lar=focus* brauchen sollte. Unter Lar wird daher aller Wahr-

Originals getreten sei. Schusters Versuch (*Quomodo Plautus Attica exempla transtulerit,* Greifsw. Dissert. 1884, S. 23 ff.), alle Erwähnungen des Lar bei Plautus — nur den Prolog der Aulularia nimmt er gerade aus — aus griechischem Brauche zu erklären, scheint mir nicht berechtigt.

[1] Vgl. *Familienfeste* S. 108 ff. Unrichtig urteilt über den Sinn der Pliniusstelle Otto in seinem Aufsatze *Mania und Lares* (*Archiv für lat. Lexikographie* 1906, 114). Er meint, Plinius spreche unmißverständlich nur von der schlimmen Vorbedeutung, die ein zu Boden fallender Bissen hervorbringe; dessen *piatio* sei die Verbrennung des Bissens im Herdfeuer, was ein von dem erwähnten Opfer an die Seelen völlig verschiedener Gedanke sei. Otto hat nicht bedacht, daß ein solches Verbrennen im Herdfeuer eben nur darum eine *piatio* ist, weil es ein Opfer an die am oder im Herdfeuer verehrte Gottheit ist. — Zu beachten ist auch, daß in mehreren der von mir (*Familienfeste* S. 109 f.) angeführten modernen Bräuche die herabgefallenen, für die „armen Seelen“ bestimmten Bissen, wie in Rom, ins Herdfeuer geworfen werden.

scheinlichkeit nach hier wirklich der Lar zu verstehen sein. Aber selbst wenn das Unwahrscheinliche der Fall sein sollte und unter *Lar* wirklich nicht die Gottheit, sondern der Herd zu verstehen wäre, so würde daraus noch keineswegs so sicher, wie Wissowa annimmt, folgen, daß das hier erwähnte Opfer den Penaten gelte. Denn mit dem täglichen Speiseopfer an die Penaten, mit dem Wissowa (S. 45) den Brauch zusammenbringt, hat diese *piatio* — Wissowa geht über diesen Ausdruck, der auf einen ganz anderen Charakter des Ritus hinweist, hinweg — nichts zu tun. Es bliebe also auch dann immer noch eine offene Frage, an welche von den am Herde verehrten Gottheiten sich das Opfer richte. Daß die Penaten nichts mit den ἥρωες oder Seelen zu tun haben, steht fest. Das Wesen der Laren soll erst erwiesen werden (daß Wissowas Auffassung als Ortsgeister nicht zutreffen kann, hat sich schon aus dem Vorhergehenden ergeben), somit ist jener Ritus, selbst für den unwahrscheinlichen Fall, daß bei Plinius unter Lar nicht wirklich der Lar zu verstehen wäre, zum mindesten eine Mahnung, zu untersuchen, ob nicht zu dem Wesen des neben den Penaten verehrten Lar das besser stimme, was wir von der Bedeutung des Ritus bei anderen Völkern wissen.

Zum Beweise des Zusammenhanges des Laren- und Seelenkultes hatte ich das Ritual der Compitalien verwertet.[1] Hier erhebt Wissowa (S. 53 ff.) besonders energischen Widerspruch. Ich hatte das Aufhängen der wollenen Puppen als Ersatz für ein Menschenopfer aufgefaßt. Wissowa bestreitet, wie schon früher, die Existenz von Menschenopfern im altrömischen Ritual, er erklärt, er werde bei seiner Ansicht bleiben, bis man ihm ein einziges, auf Tatsachen beruhendes Zeugnis dafür beibringe. Auf eine solche Tatsache des ältesten römischen Kultes hatte ich schon früher[2] hingewiesen, auf den Ritus der Luperkalien. Bei den Luperkalien werden zwei Jünglinge mit dem blutigen

[1] *Familienfeste* S. 111 ff.

[2] a. a. O. S. 113, 3. *Berliner phil. Wochenschrift* 1902, Nr. 29, 910.

Opfermesser an der Stirn berührt und dann sofort mit in Milch getauchter Wolle gereinigt, worauf sie laut auflachen mußten.[1] Das ist, wie Diels gesehen[2], eine deutliche Substitution des Menschenopfers. Wer das Vorkommen von Menschenopfern bei den Römern leugnet, muß eine andere Erklärung des Luperkalienritus beibringen, was Wissowa nicht getan hat.[3] Aber auch außer dem Luperkalienbrauche finden wir deutliche Spuren von altrömischen Menschenopfern. Die 12 Tafelgesetze geboten, den Erntedieb „der Ceres zu töten"[4], was doch wohl nichts anderes heißen kann, als daß man den Schuldigen als Sühnopfer für Ceres hinrichtete. Wissowa erklärt freilich Mommsens Auffassung der Todesstrafe als Opferung[5] für unmöglich, einmal, weil die altrömische Sakralordnung kein Menschenopfer kenne, dann aber auch deswegen, weil die Opferung des Verbrechers dem Grundsatze widersprechen würde, daß die Opfergabe rein und vollkommen sein muß. Daß das römische Ritual aber kein Menschenopfer kenne[6], muß erst erwiesen werden und darf deshalb unmöglich als Argument geltend gemacht werden. Das zweite Bedenken läßt sich leicht durch die griechische Analogie widerlegen. Auch in Griechenland finden wir, genau wie in Rom[7], die Vorschrift, daß nur ein tadelloses Tier sich zur Opfergabe eigne[8], trotzdem hat man Verbrecher als Sühnopfer geschlachtet[9]: die Vergleichung kann zwar selten etwas direkt beweisen, sie schärft aber unseren Blick für das Mögliche; was in Griechenland als be-

---

[1] Plut. *Romul.* 21. [2] *Sibyllin. Blätter* S. 69, 2.

[3] Er weist bei der Besprechung des Ritus (*Religion und Kultus der Römer* S. 173, 3) auf Diels' Erklärung hin, ohne einen Widerspruch hinzuzufügen.

[4] Plin. *n. h.* 18, 12 *frugem quidem aratro quaesitam furtim noctu pavisse ac secuisse XII tabulis capital erat suspensumque Cereri necari iubebant.* [5] *Strafrecht* S. 902. 918.

[6] *Religion und Kultus der Römer* S. 326, 4.

[7] Vgl. Wissowa a. a. O. 351.

[8] Vgl. Stengel *Griech. Kultusaltertümer*[2] S. 107.

[9] Stengel a. a. O. S. 116. 117.

zeugte Tatsache feststeht, kann man schwerlich, ohne daß andere Gegengründe vorliegen, für Rom von vornherein als unmöglich ablehnen.

Ein weiteres Beispiel für altrömische Menschenopfer bietet der Devotionsritus. Blieb der an Stelle des Feldherrn devovierte Legionar am Leben, so mußte eine mindestens sieben Fuß hohe Figur in der Erde vergraben und ein Sühnopfer dargebracht werden.[1] Mit Recht hat Deubner[2] betont, die stellvertretende Puppe zeige, daß in der ältesten Zeit der am Leben gebliebene Devovierte unbedingt dem Tode verfallen war; meines Erachtens bleibt die Devotion überhaupt unverständlich, wenn man mit Wissowa annimmt, den Römern der ältesten Zeit sei der Gedanke fremd gewesen, daß das wertvollste Opfer, das man den Göttern darbringen kann, der Mensch sei.

Ein ganz analoges Opfer von Puppen an Stelle des Menschenopfers, das der Gottheit eigentlich gebührt, finden wir bei dem Argeerfeste, nur daß hier die Puppen nicht wie bei der Devotion begraben, sondern ins Wasser geworfen werden. Wissowa (S. 53) sucht den Hinweis auf das Substitutionsopfer der Argei mit der Bemerkung zu widerlegen, daß diese dem *graecus ritus* angehören. Daß der Name der *Argei* nur auf dem Wege der griechischen Orakelpoesie in den römischen Kult gekommen sein kann, hat schon Diels erwiesen[3], und Wissowa hat gezeigt, daß es nicht unbedingt notwendig ist, ein vor dem Feste der 27 Kapellen existierendes Fest der 24 Kapellen anzunehmen.[4] So würde man den rein griechischen Charakter des Festes für erwiesen halten können, wenn nicht der Ritus selbst widerspräche. Mit der Ausführung der Kulthandlungen des griechischen Ritus sind die *X viri sacris faciundis* betraut[5], aber nicht sie,

[1] Liv. VIII, 10, 12.

[2] Deubner *Die Devotion der Decier, Archiv für Religionswissensch.* VIII, Beiheft S. 81.

[3] *Sibyllin. Blätter* S. 43, 2.

[4] Pauly-Wissowa *Realenzyklopädie* II, 694 (= *Gesammelte Abhandlungen* S. 218 ff.).

[5] Wissowa *Religion und Kultus der Römer* S. 461.

sondern die altrömischen Pontifices sind beim Argeerfeste beteiligt, und die *flaminica* legt während des Festes Trauer an[1], was nur für altrömische Feste bezeugt ist.[2] Diese Tatsachen, die auf ein höheres Alter und einheimischen Charakter des Festes hinweisen, sind Wissowa nicht entgangen. „Dem steht aber gegenüber der unrömische Charakter des ganzen Festritus. Der Brückensturz der Strohmänner leidet doch wohl keine andere Deutung als die auf Ersatz eines Menschenopfers; Menschenopfer aber sind dem altrömischen Kulte durchaus fremd.“[3] Wissowa lehnt also in seinem Aufsatze über den Larenkult den Hinweis auf das Menschenopfer beim Argeerfeste mit der Begründung ab, dieses gehöre dem griechischen Ritus an, an der anderen Stelle aber begründet er den rein griechischen Charakter des Argeeropfers durch die Behauptung, der römische Ritus kenne kein Menschenopfer. Daß das ein unzulässiger Zirkelschluß ist, wird doch wohl niemandem zweifelhaft erscheinen. Wie es möglich war, daß ein durch einen sibyllinischen Spruch angeordnetes Opfer unter Beteiligung der altrömischen Priester, also *Romano ritu* vollzogen wurde, vermag ich nicht anzugeben, das aber scheint mir zum mindesten aus dem römischen Ritus der Feier hervorzugehen, daß das Menschenopfer und seine Ersetzung durch die Puppen, wenn es auch durch einen griechischen Spruch angeordnet sein mag, den Römern nicht so fremdartig erschienen sein kann, wie man es nach Wissowas Behauptung von dem unrömischen Charakter des Menschenopfers annehmen müßte.[4]

[1] Gell. 10, 15, 30. Ovid. *fast.* 3, 397. Dionys. 1, 38. Plut. *qu. R.* 86.

[2] Wissowa *Realenzyklopädie* II, 698 (= *Gesammelte Abhandlungen* S. 226). [3] Wissowa a. a. O.

[4] Zum Beweise dafür, daß die römische Religionsanschauung das Menschenopfer ausschloß, soll, wie Wissowa (*Religion der Römer* S. 354) bemerkt, schon der Hinweis auf die verschiedene Behandlung der Menschen und der Tiere beim Ver sacrum genügen, bei dem die Tiere geopfert, die Menschen aber außer Landes gejagt werden. Wie ich schon in meiner Besprechung von Wissowas Werk (*Berliner phil. Wochenschrift* 1902, Nr. 29, 910) darlegte, wäre diese Folgerung dann zutreffend, wenn die uns über-

Von der Puppe des Devotionsritus und den Strohpuppen des Argeerfestes sind meines Erachtens die Wollpuppen unmöglich zu trennen, die bei den Compitalien zur Nachtzeit an den Larenkapellen und den Türen der einzelnen Häuser aufgehängt wurden.[1] Wissowa hat freilich für diesen Brauch eine andere Erklärung gegeben, die näherer Prüfung bedarf. Die *effigies* und *pilae*, die an den Compitalien als Gabe für die Laren aufgehängt werden, sind nach Wissowas Ansicht (S. 54f.) nichts anderes als das Kinderspielzeug, das die Mädchen beim Austritt aus dem Kindesalter den Laren darbrachten; er vermutet, daß diese die Symbole der abgelaufenen Kindheit nicht an einem beliebigen Tage des Jahres (also nicht an dem

lieferte Form des Ver sacrum die älteste und ursprüngliche wäre, was sehr unwahrscheinlich ist. Daß die Ausstoßung nicht etwa an die Stelle einer ursprünglichen Opferung getreten sei, folgert Wissowa aus Sueton. *Caes.* 81 *equorum greges, quos in traiciendo Rubicone flumine consecrarat ac vagos sine custode dimiserat.* Er schließt aus dieser Stelle, daß die Ausstoßung oder Preisgabe die gegebene Ausführungsform der *consecratio* lebender Wesen sei. Daß dies als allgemeine Regel unzutreffend ist, ergibt sich schon aus dem Ver sacrum selbst. Denn bei diesem werden ja die Tiere eben nicht, wie von Caesar am Rubicon, losgelassen, sondern geopfert. — Daß Cicero und Livius, auf die Wissowa sich a. a. O. beruft, das Menschenopfer für eine ganz unrömische Sitte erklären, hat selbstverständlich keinerlei Beweiskraft.

[1] Das Aufhängen an den Türen zieht Wissowa (S. 53, 1) in Zweifel, weil es nur bei Macrob. *Sat.* I, 7, 35 erwähnt werde, dessen Bericht stark entstellt sei. Die Entstellung sieht er darin, daß die Forderung des von Macrobius angeführten Orakels *ut pro capitibus capitibus supplicaretur* keine Erklärung für den Brauch des Aufhängens der *maniae* gebe, dessen Erwähnung sich ganz unorganisch anschließe, sondern für das Opfer *capitibus allii et papaveris.* Letztere Bemerkung ist zutreffend, aber der daraus gezogene Schluß ist sicher unrichtig. Macrobius hat offenbar verschiedene Quellen vor sich gehabt und der Orakelerzählung aus einer anderen Vorlage die Notiz über das Anhängen der Puppen an den Türen angereiht. Daraus kann man keineswegs schließen, daß die letztere Angabe wertlos ist, die Tatsache, daß Macrobius die beiden Nachrichten nicht miteinander in engem Zusammenhang verarbeitet hat, spricht vielmehr gerade dafür, daß er die ihm vorliegenden Notizen unentstellt wiedergegeben hat.

Geburtstage, der das Kindesalter abschloß), sondern am Jahresfest der Laren weihten, ebenso wie ja die Knaben zur Anlegung der *toga libera* auch ein bestimmtes Fest, die Liberalia, wählten. Diese Erklärung kann aus mehreren Gründen nicht zutreffen. Wissowa selbst hebt richtig die Analogie hervor zwischen der Weihung des Spielzeugs durch die Mädchen und der *bullae* durch die Knaben. Letztere wurden aber den am Herde verehrten Laren, nicht den Compitallaren geweiht.[1] Es wäre deshalb zunächst schon auffallend, daß die analoge Weihung seitens der Mädchen sich an die Compitallaren wenden sollte. Aber noch schwerer wiegende Gründe widerlegen die Annahme Wissowas. Schon Roßbach hat richtig bemerkt, daß es für die Mädchen kein dem *tirocinium fori* entsprechendes Fest gab, an dessen Stelle vielmehr die Hochzeit stand[2], was bei dem frühen Heiratsalter der römischen Mädchen nicht weiter auffallend ist.[3] Erst vor der Hochzeit legt das Mädchen die *toga praetexta* ab, die der Knabe vor der Annahme der *toga virilis* auszieht[4], vor der Hochzeit legt das Mädchen die *tunica recta* an, die der Knabe zusammen mit der *toga virilis* erhält.[5] Erst vor der Hochzeit bringen daher die Mädchen die Kinderkleider als Weihgabe dar.[6] Das zeigt auch gerade die Stelle des Varro, auf die Wissowa seine Annahme gründete:

Suspendit Laribus manias, mollis pilas
reticula ac strophia.[7]

Zu der Tracht, die das Mädchen am Tage vor der Hochzeit anlegt, gehört außer der *tunica recta* das *reticulum luteum*

[1] Dies geht daraus hervor, daß *Schol. Cruq. Hor. sat.* I, 5, 69 und *Schol. Pers.* V, 31 statt der Laren (Persius a. a. O., Porphyr. *Hor.* a. a. O.) die Penaten nennen; nur die Herdlaren, aber nicht die am Compitum verehrten, konnten mit den Penaten verwechselt werden.

[2] August Roßbach *Untersuchungen über die römische Ehe* S. 417.

[3] Vgl. Friedländer *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*[6] I, S. 563 ff.

[4] Fest. S. 245a, 11. Propert. 5, 11, 33.

[5] Plin. VIII, 194.

[6] Arnob. II, 67.

[7] Varro *sat. Men. fr.* 463. Buech. (*Non.* S. 538, 15).

rectum[1], daher muß man doch wohl annehmen, daß es erst nach Anlegung dieses neuen *reticulum* das bisher getragene den Laren weiht. Wir müssen also auch die Varrostelle, wie es auch früher schon geschehen, auf die Hochzeit beziehen[2], und wir dürfen mit Grund annehmen, daß auch die als Weihgabe den *bullae* der Knaben entsprechenden Puppen[3] erst unmittelbar vor der Hochzeit geweiht wurden, ebenso wie auch die griechische Braut erst vor der Hochzeit neben dem Haarnetz ihre Puppen und anderes Spielzeug als Opfergabe darbringt.[4] Dann aber ist es unmöglich, daß die Weihung auf die Compitalia verlegt wurde. Damit fällt Wissowas Vermutung, daß die Puppen der Compitalien identisch mit den Spielpuppen der Mädchen sind, und solange bis eine andere Erklärung beigebracht wird, muß ich daran festhalten, daß diese aufgehängten Wollpuppen ebenso aufzufassen sind wie die begrabene Puppe bei der Devotion und die ertränkten Strohpuppen des Argeerfestes, also als Ersatz eines Menschenopfers zu betrachten sind.

Der Zusammenhang der Compitalien mit dem Kulte der unterirdischen Mächte, der hierdurch wahrscheinlich gemacht ist, wird bestätigt durch die nächtliche Darbringung dieser Puppen. Wissowa (S. 55) bestreitet freilich auch, daß man von einer solchen nächtlichen Darbringung sprechen könne. Es handle sich dabei gar nicht um ein Opfer: das Festopfer bestehe aus Kuchen und einem Ferkel und finde am Tage statt. Die Puppen habe man nur deswegen in der Nacht angebracht, damit am frühen Morgen die Kapelle im Schmucke ihrer Weihgaben dastehe, ebenso wie heute noch vielfach vor hohen Kirchenfesten die Jugend des Dorfes die Nacht zur Aus-

---

[1] Fest. S. 286 b.

[2] Daß das *strophium* nicht zur Kleidung des heranwachsenden Mädchens gehört haben könne, wie Otto (*Archiv für lat. Lexikographie* 1906, 115) behauptet, ist unbegründet. Weiteres über die Varrostelle s. u.

[3] Pseudacr. *Schol. Hor. vet.* (ed. Keller) *Sat.* I, 5, 65 *qui togam sumunt, solent bullam Laribus donare. . . . pueri bullas donabant Laribus, puellae pupas.* [4] *Anthol. Palat.* VI, 280.

schmückung des Gotteshauses benütze. Aber daß die Puppen nicht bloß eine Dekoration der Kapellen darstellen, scheint mir nach allem, was wir über sie wissen, völlig klar, selbst nach Wissowas Auffassung sind sie „Weihgaben“: wenn eine Weihgabe aber regelmäßig zur Nachtzeit dargebracht wird, darf man doch wohl von einer nächtlichen Darbringung des Opfers sprechen, und diese nächtliche Weihung kann unmöglich dadurch widerlegt werden, daß ein anderes Opfer am Tage dargebracht wurde.[1]

Mit den Laren gemeinsam wird nach Macrob. I, 7, 34 die angebliche „Mutter der Laren“, die Mania verehrt, die auch von Varro de l. L. IX, 61 (vgl. Arnob. III, 41) als die Mutter der Laren bezeichnet wird. Wissowa bestreitet die Existenz dieser Göttin. Ich hatte schon früher[2] einen vorsichtig formulierten Zweifel an der Richtigkeit seiner Auffassung geäußert, nach genauerer Prüfung der Sachlage muß ich jetzt diesen Zweifel wesentlich schärfer fassen. Wissowa[3] meint, die vermeintliche Göttin habe ihren Ursprung nur der — volkstümlichen oder gelehrten — Deutung des Compitalienritus zu danken. *Maniae* sei ursprünglich ein Name für die Kinderpuppen, die den Laren an den Compitalien aufgehängt worden seien. Dann sei das Wort zur Bezeichnung eines Popanz geworden, und *maniae* seien im Volksglauben an die Seite der *Larvae* als Gespenster getreten. So sei man schließlich zu der Mania in der Einzahl gekommen, die man teils des Namens wegen als Mutter der Manen, teils wegen der *maniae* bei der Compitalienfeier als Larenmutter in das Göttersystem einreihte. In seinem Aufsatz „Mania und Lares“ (Archiv für lat. Lexikogr. 1906, 115) bemerkt Otto, dies heiße den Sachverhalt gewalt-

---

[1] Die Erwähnung dieses Opfers bei Propert. IV, 1, 23 hätte ich, wie ich Wissowa zugeben muß, nicht als Argument für meine Auffassung der Laren anführen sollen. Auch das Opfer an den Lar beim Todesfalle scheint mir jetzt nicht mehr sicher beweiskräftig.

[2] *Familienfeste* 111, 2. [3] Roschers *Lex.* II, 2324.

tätig umkehren. Otto betont, es sei nirgends bezeugt, daß je eine Kinderpuppe *mania* genannt worden sei; wo von der Weihung einer solchen die Rede sei, heiße sie *pupa.*[1] Dagegen sei es gut bezeugt, daß man unter *maniae* Fratzengesichter verstand, und daß die Ammen den widerspenstigen Kindern mit der Mania drohten[2], was doch den Eindruck großer Altertümlichkeit mache und schwerlich auf dem Mißverständnis beruhe, daß man zu einer gewissen Zeit vergessen hatte, daß die an den Compitalkapellen aufgehängten Puppen in Wirklichkeit nur Kinderspielzeug waren. Ich kann mich diesen Darlegungen Ottos nur anschließen und muß sie durch ein weiteres, besonders wichtiges Argument ergänzen. Es steht nämlich durchaus nicht fest, daß die an den Compitalien aufgehängten Puppen überhaupt *maniae* genannt wurden. Die oben zitierten bei Non. S. 538 überlieferten Verse des Varro darf man nicht zum Beweise verwerten, denn, wie oben gezeigt, beziehen sie sich auf die Hochzeit und nicht auf die Compitalien. Es ist sehr merkwürdig, daß in diesen Versen unter den Weihgaben der Braut die Fratzenfiguren der *maniae* angeführt werden, die zu den Bällen und Kleidungsstücken nicht recht passen. Es wäre ja möglich, daß hier ein uns sonst nicht bekannter Ritus vorläge, viel näher aber liegt wohl eine andere Lösung der Schwierigkeit. *Maniae* ist — was Wissowa weder in seinem Artikel in Roschers Lexikon noch in dem Aufsatz über die Laren erwähnt — in der Noniusstelle nicht überliefert, sondern beruht auf einer Konjektur von Meursius und Roeper[3] für das überlieferte, offenbar korrupte *marinas.* Paläographisch wäre der Irrtum leicht verständlich, aus dem angegebenen Grunde aber scheint

[1] Pers. II, 70 u. *Schol.* Vgl. S. 380 Anm. 3.

[2] Fest. 129a 26 *Manias Aelius Stilo dici ait* (cod.: *dicit*) *ficta quaedam* (cod.: *quae*) *ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellent. Manias autem, quas nutrices minitentur parvulis pueris, esse larvas.* Fest. 145a, 22 *Maniae dicuntur deformes personae. Schol. Pers.* VI, 56 *maniae dicuntur indecori vultus personae, quibus pueri terrentur.*

[3] *Philologus* IX, 270 ff.

es mir trotzdem sehr zweifelhaft, ob die Konjektur wirklich das Rechte getroffen. Wie dem aber auch sei, für die Benennung der Compitalienpuppen läßt sich aus Varros Versen nichts schließen. Macrobius aber sagt nur, daß diese Puppen, die er, ebenso wie Festus[1], als *effigies* bezeichnet, der Mania aufgehängt wurden[2]; daß sie selbst *maniae* genannt wurden, ergibt sich aus seinen Worten durchaus nicht.[3] Da demnach diese Puppen gar nicht *maniae* genannt wurden, so kann die Göttin Mania nicht aus dem Compitalienritus entstanden sein, und es liegt

---

[1] Fest. *ep.* S. 121, 17 *Laneae effigies Compitalibus noctu dabantur in compita.* Fest. *ep.* S. 239, 1 *Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferorum, quos vocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum, tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacres contenti.*

[2] Macrob. *Sat.* I, 7, 34 *ludi per urbem in compitis agitabantur, restituti scilicet a Tarquinio Superbo Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est, ut pro capitibus capitibus supplicaretur. idque aliquamdiu observatum, ut pro familiarum sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum, quod sacrificii genus Iunius Brutus consul pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit, ut responso Apollinis satisfieret de nomine capitum, remoto scilicet scelere infaustae sacrificationis: factumque est, ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis expiarent.* Daß im letzten Satze (*effigies Maniae suspensae*) *Maniae* nur Dativ sein kann, hat schon L. Jan in seiner Ausgabe des Macrobius gezeigt.

[3] Weder Macrobius noch Festus sagen auch etwas davon, daß diese *effigies viriles et muliebres* Fratzenbilder gewesen seien, während bei der Erwähnung der *maniae* dies stets als charakteristisch betont wird (s. o. S. 382, Anm. 2). — Was unter den *pilae* zu verstehen ist, die nach Angabe des Festus neben den *effigies* aufgehängt wurden, kann ich zwar nicht mit Sicherheit angeben, es ist aber sehr möglich, daß es nicht, wie Wissowa annimmt, Bälle, sondern ebenfalls Menschenfiguren waren. Schon Scaliger (dann L. Jan in seiner Macrobiusausgabe und Roeper im *Philologus* IX, 275) hat Martial. *spect.* 22, 6 herangezogen: *iactat ut imperitus taurus in astra pilas.* Vgl. ebenda 9, 4; 19, 2. II, 43, 6. XIV, 53, 2. Vgl. Cicero *pro E. Cornel. de mai. or.* 1. fr. 1. *Ascon. in Cornel.* S. 62 (S. 559 ed. Kießling und Schöll), *Corp. Gloss. Lat.* ed. Goetz II, 150, 40. Friedländer *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*[6] II, S. 404, 7. 8.

gar kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß es wirklich eine Göttin Mania gegeben hat, die spätere Spekulation dann infolge der gemeinsamen Verehrung mit den Laren zur Larenmutter gemacht hat. Ihr Name ist nicht zu trennen von den Manes und der Totengöttin [Geneta] Mana (vermutlich ist sie mit dieser identisch), ihre für die Compitalien bezeugte Verbindung mit dem Larenkulte bestätigt daher wieder den Zusammenhang des Larendienstes mit dem Kulte der Unterirdischen.[1] Wissowa freilich meint (S. 49), wie schon früher[2], die Compitalien seien ein üppiges und ausgelassenes Fest (*uncta Compitalia*, Verg. catal. 5, 27), dessen fröhliche Feier in nichts an das charakteristische Ritual der Totenfeste erinnere. Daß letzteres nicht zutrifft, habe ich wohl im vorhergehenden zur Genüge dargelegt. Daß im übrigen das Fest auch heitere Elemente enthielt, ist richtig, aber schon in meinen „Familienfesten" S. 114 habe ich betont, daß durch diese freudige Feier, die sich am Tage zu dem nächtlichen, gleichzeitig der Mania geltenden Opfer gesellt, keineswegs die Ableitung des Festes aus altem Seelenkulte widerlegt wird. Wissowa wiederholt im Archiv für Religionswissenschaft seine Ansicht, ohne meine Einwendung zu erwähnen. Ich muß aber das, was ich damals schrieb, auch heute noch durchaus aufrechterhalten. Auch die attischen

[1] Eine Totengöttin ist auch Larenta=Larunda, deren Name nach Ovid und Ausonius sich durch die Länge des *a* von dem der Laren unterscheidet. Ich hatte in den *„Familienfesten"* S. 115 f. zu zeigen versucht, daß die Zeugnisse beider Dichter nicht unbedingt beweiskräftig sind. Wissowa tritt dem entgegen, und ich muß zugeben, daß es richtiger gewesen wäre, den Charakter der Larenta nicht als Beweisgrund für meine Auffassung der Laren zu verwerten, weil sich aus meinen Ausführungen nur die Möglichkeit, nicht die Gewißheit eines prosodischen Irrtums ergibt. Da sich der Zusammenhang von Laren- und Totenkult auf anderem Wege zur Genüge erweisen läßt, scheint es mir aber so gut wie ausgeschlossen, daß die Namen der Laren und jener Totengöttin nichts miteinander zu tun haben sollten: wenn also keine irrige Messung bei den beiden Dichtern vorliegt, so müßte man, wie Otto a. a. O. es tut, einen Quantitätswechsel annehmen. Ob ein solcher möglich sei, wage ich nicht zu entscheiden.

[2] Roschers *Lex.* II, 1874.

Anthesterien sind, wie es scheint, ursprünglich ein Totenfest gewesen.[1] Jedenfalls bringt man an ihrem dritten Tage den Toten Opfer dar, und doch tragen sie im übrigen den Charakter eines heiteren Volksfestes. Es liegt eben sehr nahe, daß bei einer vom Volke begangenen Festesfeier, mag ihr Anlaß auch ernst sein, allmählich sich zu dem ernsten Ritual eine vergnügliche Feier gesellt. Das zeigt uns auch unser deutsches Volksleben. Am Totensonntage besucht man die Kirchhöfe und übt die Pflicht der Pietät gegen die Toten. Dann aber füllen sich auch die in der Nachbarschaft der Friedhöfe liegenden Restaurants. Wer, ohne von der Bedeutung des Tages etwas zu wissen und ohne die Kirchhöfe zu besuchen, nur die Restaurants beobachtete, nur die Menschenmassen beim Biere sitzen sähe, dem würde wohl kaum der Gedanke kommen, daß ein ernstes Fest begangen werde. Ebenso kann man als Analogie die Leichenschmäuse anführen; sie nahmen oft genug einen Charakter an, daß man ihnen mit gewiß ebensoviel Recht wie den Compitalien das Beiwort *uncta* geben kann, und doch wird niemand ihren Zusammenhang mit den Totenkulten bezweifeln. Ebensowenig dürfen wir bei den Compitalien einen solchen Zweifel mit dem scheinbar fröhlichen Charakter des Festes begründen. Es gilt auch hier wieder, was ich schon vorher einmal bemerkte: die Vergleichung kann zwar nichts direkt beweisen, aber sie zeigt uns, was möglich ist.

Einen anderen Grund gegen die Herleitung des Larendienstes aus dem Ahnenkulte sieht Wissowa in der Beteiligung der Sklaven an ihrem Kulte, namentlich an den Compitalien. „Daß indes die im Hause lebenden Sklaven zum häuslichen Kulte, gleichviel welchen Ursprungs derselbe sei, eher Zutritt haben als zu anderem öffentlichen Gottesdienste, ist begreiflich und stimmt zu den Bräuchen anderer Völker. Da die Lares compitales nichts anderes sind als die im Hause verehrten

[1] Stengel *Griech. Kultusaltert.*[2] S. 210. Rohde *Psyche*[2] I, 237.

Laren, so ist es zu verstehen, daß auch an den Compitalien die Sklaven Anteil hatten." Diese Bemerkung, die ich früher (Familienfeste S. 119) gemacht, scheint mir durch Wissowas Erwiderung nicht widerlegt, die vorher dargelegten, schwer wiegenden Gründe, die für den Zusammenhang der Compitalien mit dem Totenkulte sprechen, können durch die Tatsache, daß Sklaven an ihnen und überhaupt am Larenkulte beteiligt waren, nicht widerlegt und beseitigt werden. Ich hatte früher[1], wie auch schon de Marchi[2], auf Grund der Angabe bei Varro de l. L. VI, 24 darauf hingewiesen, daß auch bei einem sicheren Totenfeste die Sklaven — hier passiv — beteiligt waren, bei den Larentalien. Wissowa (S. 50, 2) bemerkt hierzu, wenn die Worte Varros *prope* (sepulcrum Accae) *faciunt dis manibus servilibus sacerdotes* überhaupt einen Sinn hätten, so könnten sie nur bedeuten, daß die Pontifices den Seelen abgeschiedener Sklaven ein Opfer darbrachten, — was auch nach meiner Ansicht der Sinn der Worte ist. Wissowa fährt fort: „Glaubt das jemand? Ich nicht." Ich meine, daß ein solcher subjektiver Glaube nicht ausreicht, eine genügend bezeugte Nachricht zu widerlegen. Sie wird uns weniger auffallend erscheinen, wenn wir bedenken, daß den Römern auch das Grab eines Sklaven, ebenso wie das des Freien, ein *locus religiosus* war.[3]

Auch daß die Compitalien ein Wandelfest sind, während keins der römischen Totenfeste zu den *feriae conceptivae* gehört[4], kann nicht als ein wirklicher Beweis gegen die Entstehung der Compitalien aus dem Ahnenkulte gelten. Denn wenn andere Totenfeste, wie Parentalia und Lemuria, an festen Daten begangen werden, so folgt daraus keineswegs, daß dies von allen mit dem Totenkulte zusammenhängenden Festen gelten müsse. Daß von zwei auch nach Wissowas Ansicht eng verwandten Festen das eine zu den *feriae stativae*, das andere zu den *con-*

---

[1] *Familienfeste* S. 117, 1. 119.
[2] De Marchi *Il culto privato di Roma antica* I, 36.
[3] Ulp. *dig.* 11, 7, 2 pr. [4] Wissowa S. 49.

ceptivae gehören kann, beweist das Beispiel der Robigalia und des Augurium canarium. Da Wissowa übrigens betont[1], daß die Wandelfeste fast durchweg in den Kreis der agrarischen Kultakte gehören, für die mit Rücksicht auf den in jedem Jahre verschiedenen Stand der Felder und Feldarbeiten die Bindung an ein festes Kalenderjahr unratsam erscheinen mußte[2], so müßte es ihm bei seiner Auffassung der Laren eigentlich auffallend erscheinen, daß ihr Fest ein Wandelfest ist, sagt er doch ausdrücklich: „Die Laren aber gehören gar nicht zu den agrarischen Gottheiten, sie haben mit der Feldarbeit und dem Gedeihen der Saat nichts zu tun.“[3]

Der bequemeren Übersicht halber fasse ich das Wesentliche von dem, was wir im vorhergehenden gefunden, kurz zusammen. Ein Kult des Lar des einzelnen Grundstückes oder Hauses am Compitum existiert nicht; in der Compitalkapelle werden die Laren des Bezirkes gemeinsam verehrt, der einzelne Lar hat seinen Kult nur am Herde. Dieser am Herde verehrte Lar ist nicht der Beschützer des Grundstückes, sondern der Familie, mit der er mitzieht, wenn sie das Haus verläßt. Bei dem Hauptfeste der Laren und ebenso bei der *piatio* im Herdkulte begegnen uns Riten, die wir sonst nur im Dienste der unterirdischen Gottheiten und speziell der Seelen finden, und gemeinsam mit ihnen wird eine Göttin verehrt (Mania), deren Name sie deutlich als Totengöttin charakterisiert. Dadurch ist der Zusammenhang der Compitalien und der Laren mit dem Kulte der Unterirdischen erwiesen, und die von Wissowa vorgebrachten Gegengründe (daß die Compitalien zu den *feriae conceptivae* gehören, daß sie ein heiteres Fest sind, daß das Gesinde an ihnen teilhat) reichen nicht aus, diese Beziehung zu widerlegen.

Mit den Seelen einfach identisch können die Laren nicht sein, weil die gesamten Seelen als *dii manes* oder *parentes* ver-

---

[1] Wissowa *Religion und Kultus der Römer* S. 162 f.
[2] Wissowa a. a. O. S. 373.
[3] *Archiv für Religionswissenschaft* VII S. 47.

ehrt werden und die Einzahl des Lar der Erklärung bedarf. Wenn ich nun auf Grund der eben zusammengefaßten Ergebnisse den Lar als den Ahnherrn (griechisch ἥρως ἀρχηγέτης)[1] bezeichne, so ist dies freilich zunächst nur eine Hypothese, aber eine Hypothese, die, wie mir scheint, nicht nur auf genügender Grundlage ruht, sondern bei der auch, wie ich in den „Familienfesten" dargelegt, alle alten Formen des Larenkultes verständlich werden. Vor allem ist auf Grund dieser Auffassung auch die Verehrung der Laren am Kreuzwege leicht zu verstehen, sie erklärt sich, wie ich in den Familienfesten S. 120 f. näher begründet, aus der uns häufig begegnenden Verbindung von Herd und Kreuzweg im Seelenkult. Dieser Kult an den Compita ist daher nur eine andere Form der Verehrung der Hauslaren, die dort verehrten Laren sind ganz dieselben wie die Hauslaren. „Der einzelne verehrt seinen Lar im Hause, die Bewohner eines Viertels verehren die Gesamtheit der Laren ihres Bezirkes am compitum."[2] Es ist deshalb unberechtigt, wenn Wissowa (S. 48) meint, die alten Zeugnisse bezögen sich ausschließlich auf die Laren der Flur, nicht die des Hauses: es gibt in alter Zeit nur eine Art von Laren.

Wenn Wissowa a.a.O. die Anrufung der Laren im Arvalliede und bei der Devotion gegen meine Auffassung verwerten will, so muß ich dagegen bemerken, daß beide Fälle meine Deutung der Laren allerdings nicht beweisen können (das hatte ich auch in den „Familienfesten" nicht behauptet), wohl aber sich sehr

[1] Vgl. E. Rohde *Psyche*² II, S. 348: „Seinem wahren und ursprünglichen Sinne nach bezeichnet der Name eines „Heros" niemals einen einzeln für sich stehenden Geist. „Archegetes", der Anführer, der Anfänger, ist seine eigentlich kennzeichnende Benennung. Der Heros steht an der Spitze einer mit ihm anhebenden Reihe von Sterblichen, die er führt, als ihr Ahn." Was hier vom Heros gesagt wird, kennzeichnet meiner Ansicht nach auch den Lar. Damit erledigt sich auch der Einwand Wissowas (S. 44), daß neben den *di manes* und *di parentes* kein Platz für die Laren als Ahnengeister bleibe. Laren und Manen verhalten sich zueinander wie die Heroen zu den gewöhnlichen Seelen, deren Kulte ebenfalls nebeneinander bestehen.

[2] *Familienfeste* S. 121.

gut aus ihr erklären lassen. Im Arvalliede werden sie neben oder vielmehr vor Mars als Helfer angerufen, bei einem Feste, das dem Gedeihen des römischen Feldes gilt. Daß bei solcher Gelegenheit die Ahnen angerufen werden können, das brauche ich für die Leser des Archivs für Religionswissenschaft wohl nicht erst noch durch Belege zu begründen.[1] Wissowa betont (S. 49), die Laren seien hier ebensowenig wie Mars die Spender des Ackersegens, sondern die Hüter des Feldes, von dem Mars Kriegsnot und Verwüstung fernhält. Das ist indessen zunächst keineswegs sicher, denn da das Fest gefeiert wird, *ut fruges arva ferant* (Varro de l. L. V, 85), so ist es sehr möglich, daß das an die Laren gerichtete *iuvate* als ein Gebet um Gedeihen der Ernte aufzufassen ist.[2] Aber auch die Bitte um Schutz im allgemeinen konnte sehr wohl an die Ahnen gerichtet werden. Vgl. Rohde, Psyche² I, 246: „Man hofft auf ihre Hilfe in aller Not", und die ebenda S. 247, 1 zitierten Stellen Aristoph. Tagenist. 1, 13, Schol. Frösche 1462, wo, wie Rohde unter Hinweis auf Aesch. Pers. 222 hervorhebt, das „Hervorsenden des Guten" auch im weitesten Sinne verstehbar ist (vgl. auch Aesch. Choeph. 141).

Die in der Devotionsformel (Liv. VIII, 9, 6) genannten Laren hatte Wissowa früher für die *Lares militares* gehalten.[3] Infolge meiner Einwendungen[4] hat er diese Erklärung jetzt zurückgezogen, er fügt aber hinzu (S. 49), das eine sei trotzdem sicher, daß hier keinesfalls die Laren des häuslichen Herdkultes, sondern die der Flur gemeint seien, — ein Gegensatz, der, wie eben erwähnt, nicht existiert. Auf meine Bemerkung, es sei nicht auffallend, daß bei der Weihung an die unter-

[1] Vgl. *Familienfeste* S. 13 und meinen Aufsatz *Hochzeitsbräuche, Neue Jahrb.* (Teubner) 1907, S. 138.

[2] Ebenso ist es auch bei der *ara Consi*, in der die Laren neben Mars und der Erntegottheit Consus angerufen werden, jedenfalls möglich, daß auch sie den Erntesegen spenden sollen.

[3] Roschers *Lex.* II, 1870. [4] *Familienfeste* S. 118.

irdischen Götter auch die Ahnen der römischen Familien (d. h. die Laren) neben der Gesamtheit der Seelen (der *di manes*) angerufen werden[1], erwidert Wissowa, das Gelübde gelte ausschließlich der Tellus und den Manen, die anderen Gottheiten würden nur als Zeugen angerufen[2], es ergebe sich also die ganz undenkbare Situation, daß ein Teil der Seelen als Zeugen, der andere als Empfänger des Gelübdes fungierte. Ich muß zugeben, daß ich an der angeführten Stelle der „Familienfeste“ die Sachlage nicht deutlich genug präzisiert habe, aber nach dem, was ich hier vorher über das Verhältnis von Laren und Manen dargelegt habe, wird es wohl klar sein, daß die Laren nicht etwa ein gleichartiger Teil der Manen sind: wenn auch Laren- und Manendienst, wie Heroen- und Seelenkult der Griechen, aus der gleichen Wurzel entsprungen ist, so haben sich doch beide Arten des Seelenkultes verschieden entwickelt, und wie die griechischen Heroen nicht mit den Toten im allgemeinen identisch, sondern eine besondere, höhere Art von Wesen sind, so ist es auch verständlich, daß die Laren, die aus grauer Vorzeit stammenden Ahnherren der Familien, als von der sich täglich mehrenden Schar der Manen verschiedene Wesen betrachtet werden. Deshalb ist es nicht merkwürdig, wenn im ersten Teile der Devotionsformel bei der Anrufung der gesamten Götter auch die Ahnen der Familien, die ἀρχηγέται, angerufen werden, während das im zweiten Teil der Formel enthaltene Gelübde sich an das von ersteren ganz verschiedene *vulgus* der Toten richtet.

Wenn Wissowa gegen meine Erklärung geltend macht, es gebe doch keine Laren von Personen und Geschlechtern, was doch unbedingt der Fall sein müßte, wenn dem Larendienste

[1] a. a. O. S. 118 f.

[2] Der Ausdruck Wissowas „als Zeugen angerufen“ ist nicht ganz richtig gewählt. Nicht als Zeugen werden die Götter im ersten Teile der Formel angerufen, sondern sie werden angefleht, dem römischen Volke Sieg und Kraft zu verleihen, die Feinde mit Tod und Schrecken zu schlagen.

animistische Vorstellungen zugrunde lägen, so hat ihn wohl der seltsam unbestimmte Ausdruck „animistische Vorstellungen“[1] zu irrigen Voraussetzungen geführt. Der Lar ist nach meiner Auffassung der Ahnherr der Familie. Wie sollte es daneben noch einen Lar einer einzelnen Person geben? Der Ahnherr des einzelnen ist doch nicht verschieden von dem seiner Familie, den er in seinem Hause am Herde verehrt. Ein Ahnherr des Geschlechts hätte ja neben dem der Familie von den Gentilgenossen gemeinsam verehrt werden können. Warum dies aber hätte geschehen müssen, sehe ich nicht ein.

Auch deswegen hält Wissowa die Auffassung der Laren als Ahnherren für unmöglich, weil sie am Herde verehrt werden; für alle gottesdienstlichen Akte im Seelenkulte sei die gegebene Örtlichkeit das Grab. „Gegebene Örtlichkeit“! Ich glaube, mit solchen Ausdrücken müssen wir recht vorsichtig sein. Gewiß würden wir, wenn wir sonst keine Gründe hätten, aus der Verehrung am Herde keinen Schluß auf einen Zusammenhang von Laren- und Ahnenkult ziehen dürfen. Nachdem wir aber diesen Zusammenhang auf anderem Wege wahrscheinlich gemacht haben, kann die Verehrung am Herde keineswegs als Gegengrund gelten. Daraus, daß wir sonst im römischen Seelenkulte kein Beispiel dafür haben, folgt durchaus nicht, daß ein solches Ahnenopfer am Herde überhaupt unmöglich war. Über das, was möglich ist, kann uns wieder nur die Vergleichung der Bräuche anderer Völker belehren, und sie zeigt uns vielfache Spuren von einer Seelenverehrung im Hause und am Herdfeuer. Beispiele dafür aus Griechenland, der Oberpfalz, Litauen, von den Letten, aus Böhmen, aus Tirol habe ich schon in meinen „Familienfesten“ angeführt.[2]

[1] Wissowa scheint unter „Animismus“ Seelenverehrung zu verstehen. Über den Sinn, in dem dieser Begriff heute wirklich gebraucht wird, vgl. Dieterich *Mutter Erde* S. 4, 1.

[2] S. 109 f. Vgl. Böhm *De symbolis Pythagoreis* (Berlin 1905), S. 26 f. v. Negelein *Der Individualismus im Ahnenkult, Zeitschr. für Ethnologie* 1902, S. 65.

Ich bin auf alle Einwendungen Wissowas eingegangen. Wenn ich auch einige wenige von ihnen dabei als richtig anerkennen und meine früheren Aufstellungen abändern mußte, so glaube ich in allen wesentlichen, für das Ergebnis ausschlaggebenden Punkten seine Widerlegungsversuche als irrig erwiesen und den Zusammenhang von Laren- und Ahnenkult durch die hier gegebene erneute Untersuchung noch fester begründet zu haben. Mögen die Fachgenossen nun meine Gründe prüfen und entscheiden, ob wirklich, wie Wissowa glaubt[1], durch Arbeiten, wie die meinigen, die Wissenschaft in die Gefahr kommt, in dem alten „Urbrei mythologischer Spekulation“ stecken zu bleiben.

[1] S. 57.







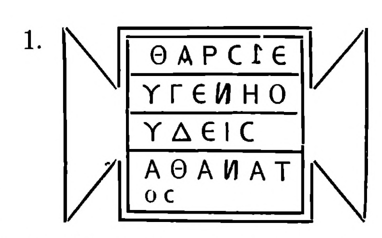
Neue Goldblättchen mit griechischen Aufschriften

Von **Max Siebourg** in M.-Gladbach

Meine Veröffentlichung der zwei griechischen Goldtänien aus der Sammlung Nießen in Köln, die im VIII. Bande dieser Zeitschrift S. 390ff. geschehen ist, hat den Erfolg gehabt, daß mir zwei neue verwandte Denkmäler bekannt geworden sind. Richard Wünsch verdanke ich den Hinweis darauf. Sie waren im Besitz des Herrn Dr. Pollak in Rom, der sie in liebenswürdigster Weise mir zum Studium übersandte und noch ein drittes Goldblättchen mit griechischer Aufschrift hinzufügte. Alle drei Stücke hat dann Loeschcke für das Bonner Akademische Kunstmuseum erworben und ihre Veröffentlichung in dieser Zeitschrift mit gewohnter Liberalität gestattet.

Die Nummern 1 und 2 hat Pollak im April 1900 in Jerusalem 'von absolut zuverlässiger Quelle' erworben, 3 stammt aus Rom.

1. Tabella ansata aus dünnem, dunkelgelbem Goldblech; größte Breite 4 cm, Höhe 2,5 cm. Die vierzeilige Inschrift ist viereckig umrahmt, die Zeilen durch Striche getrennt. Buchstaben wie Einfassung sind auf der Rückseite eingeritzt, die Buchstaben natürlich rückläufig, so daß die Vorderseite das



ganze Bild erhaben gibt. Der Text ist klar und ohne jede Schwierigkeit zu lesen. Z. 1 hat das A winklige, nicht gerade Querhasta. Bei dem Versuch, das Ϲ oben gleich abzuschließen, wie unten, ist der Schreiber etwas abgeglitten. In Z. 2 und 4 ist die Form des И zu beachten; auf der Rückseite steht dafür die richtige Form N. Der offenbar nicht sehr geübte Verfertiger hat sich auch in der Raumverteilung vergriffen. Er trennt Z. 1/2 ε|υ, Z. 2/3 ο|υ und in Z. 4 bringt er in kleinen Buchstaben noch das ος unter, wofür der Platz ihm ausgegangen war. Die Umrahmung und Zeilenabsetzung ist bekanntlich auch den Steininschriften geläufig und findet sich in einfacher und kunstvoller Art oft auf Metallblättchen, die als Amulett dienen.[1] Der Text lautet:

Θάρσ(ε)ι Ε|ὐγένη· ο|ὐδεὶς | ἀθάνατ|ος.

2.

ΘΑΡϹΙ
ЄΥΓЄ
ΝΗ

2. Tabella ansata aus dünnem, hellgelbem Goldblech. Erhalten ist freilich bloß das viereckige Mittelstück, aber rechts ist noch so viel von der Ansa stehen geblieben, daß kein Zweifel über die ursprüngliche Form, wie sie Figur 1 zeigt, bleibt. Auch die Verletzung am linken Rand ist wohl durch den Abbruch der Ansa hier entstanden. Die Maße betragen 2 × 2,25 cm. Die Inschrift ist ohne Umrahmung und Liniierung auf der Vorderseite eingeritzt. Bei dem P ist der Schreiber ausgeglitten und so der Bogen sehr groß geraten. Die Lesung bietet keine Schwierigkeiten. Bei der Größe der Buchstaben langte der Raum nur für zwei Wörter auf zwei und eine halbe Zeile:

Θάρσ(ε)ι | Εὐγέ|νη.

Unsere beiden Inschriften stimmen also aufs Wort mit denen der beiden eingangs erwähnten Goldtänien überein, die

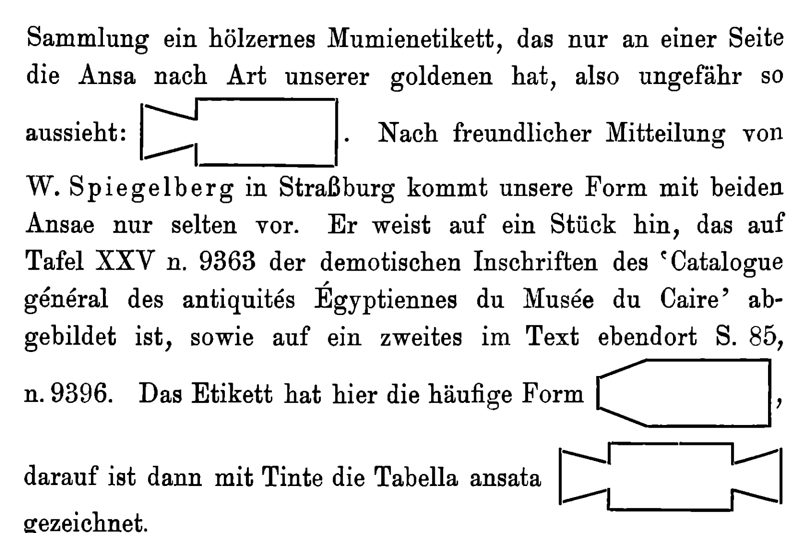
[1] Vgl. dazu meine Bemerkungen im *Bonner Jahrbuch* 103, 131 f., wo ich eine Reihe Beispiele zum Teil mit Abbildungen angeführt habe.

aus Bêt Djibrîn, dem alten Baitogabra zwischen Jerusalem und Ascalon, stammen. Auf der ersten heißt es *Θάρσ(ε)ι, Εὐγέ|νη, οὐδ(ε)ὶς ἀ|θάνατος*, auf der zweiten mit Schreibfehler *Θάρσει* | *Εὐγένη* | *ουγενη*. Alle vier Stücke sind aus Palästina. Die neuen Tabellae liefern demnach die erwünschteste Bestätigung zu dem, was ich über die Aufschrift und die Bedeutung der Goldtänien früher ausgeführt habe. *Εὐγένη* muß den Vokativ eines Sammelnamens darstellen, der vielen Menschen zukommt; sonst läßt sich das wiederholte Vorkommen dort wie hier gar nicht begreifen. Daher faßte ich *Εὐγένη* = *Εὔγενι* als Vokativ des Signums *Εὐγένιος*, vulgärgriechisch *Εὔγενις*[1], das allen Mitgliedern der Sterbelade der *Eugenii* zukommt. Ich gestehe, daß mich die konsequente Schreibung *Εὐγένη* mit *η* etwas stutzig gemacht hat. Aber ich vermag einerseits nicht zu verstehen, wie der gar nicht so häufige Name *Εὐγένης*, dessen Vokativ ja *Εὐγένη* sein könnte, hier gleich auf vier verschiedenen Goldblättchen auftreten soll; sie stammen doch sicher nicht alle aus einem Grabe. Andrerseits müßte der Vokativ des Adjektivums *εὐγενής* auch bei diesen Leuten *εὐγενές* heißen, wie die Papyri Ägyptens beweisen. Neu und höchst interessant ist die Form unseres Totenschmuckes, die Tabella ansata; das ist die echt antike Form des Schildes, des Etiketts, die in zahlreichen Exemplaren aus Stein und Bronze erhalten und so allgemein bekannt ist, daß ich keine Belege dafür beizubringen brauche. Sehen wir uns nach Parallelen im Totenkult um, so bieten diese sich aufs schlagendste bei den Mumien. Diese haben in der Regel ein rechteckiges hölzernes Brettchen umhängen, auf dem die zugehörige Inschrift eingeschnitten oder mit Tinte aufgezeichnet ist. Das Brettchen mit seiner Durchlochung am Ende gleicht genau den Zetteln, die wir an Pakete u. a. anbinden. Alfred Wiedemann besitzt in seiner

---

[1] Vgl. zu diesen Wortformen jetzt Büchelers Ausführungen im *Rhein. Mus.* 60, 156. Auf Grund persönlicher Mitteilung Büchelers betone ich jetzt auch *Εὔγενι*, nicht mehr, wie vorher, *Εὐγένι*.

Sammlung ein hölzernes Mumienetikett, das nur an einer Seite die Ansa nach Art unserer goldenen hat, also ungefähr so aussieht:



. Nach freundlicher Mitteilung von W. Spiegelberg in Straßburg kommt unsere Form mit beiden Ansae nur selten vor. Er weist auf ein Stück hin, das auf Tafel XXV n. 9363 der demotischen Inschriften des 'Catalogue général des antiquités Égyptiennes du Musée du Caire' abgebildet ist, sowie auf ein zweites im Text ebendort S. 85, n. 9396. Das Etikett hat hier die häufige Form, darauf ist dann mit Tinte die Tabella ansata gezeichnet.

Um von den griechischen Aufschriften der Etiketts eine Vorstellung zu geben, führe ich hier einige von denen an, die jüngst Edgar J. Goodspeed[1] veröffentlicht hat, weil sie mir gerade zur Hand sind.

S. 178, 1 (aus Dongola?) *ʽΑτρῆς | Πασήμι|ος ἐτῶν $\overline{\mu\theta}$*

179, 3 (aus Dongola?) *Πέλεις | Ἀπολλωνίου | ἐβίωσεν | ἐτῶν πεντήκοντα | ὀκτώ.*

Besonders interessant zum Vergleich mit unseren goldenen Tabellae ist das Etikett S. 180, n. 4. Es ist an beiden Enden durchlocht, mißt 21 × 7,5 cm; die Oberfläche ist rot bemalt, die Buchstaben sind roh eingeritzt, nicht geschrieben. Der Text lautet:

Ἀνουβίων | Ἀρτεμιδώ|ρου εὐμοίρε.

Der Herausgeber sieht in dem letzten Wort den Vokativ von *εὔμοιρος*, wozu er Pap. Oxyrh. I CXV *ἔκλαυσα ἐπὶ τῶι εὐμοίρωι* zitiert. Sudhaus, der mich auf die Inschrift aufmerksam machte, hält mit Recht dagegen das *εὐμοίρε* verschrieben für

[1] Mélanges Nicole (Genf 1905) 177—191: *Greek documents in the museum of the New-York Historical Society.* Dort findet man auch Literatur verzeichnet.

εὐμοίρει, ähnlich wie Mél. Nicole S. 182, 8 am Schluß eines Schuldiktats von drei moralisierenden Versen φιλοπόνε für φιλοπόνει steht. Dieselbe Mahnung zur Arbeit findet sich bei Kaibel e. gr. 1119 auch auf einem ägyptischen Holztäfelchen, das das Diktat der Fabel vom dankbaren Weinstock trägt. Das Mumienetikett des Anubion fügt also dem Namen des Toten und seines Vaters noch die Akklamation εὐμοίρει[1] hinzu und bietet so die schlagendste Parallele zu unseren beiden goldenen Tabellae. Der gewöhnliche Mann begnügt sich natürlich mit dem billigeren Material, die wohlhabende Sterbelade der *Eugenii* kann sich das Gold leisten, wie beim Kranz, so auch beim Etikett. Ich möchte glauben, daß auch die schützende Zauberkraft, die man dem Gold beimaß[2], dabei eine Rolle spielte. Wie unsere goldenen Etiketts angebracht gewesen sind, weiß ich nicht. Die beiden Ansae ermöglichen es, sie in billigeres Material leicht und sicher einzusetzen. Interessant ist es, diese Art der Totenbezeichnung in stolzerer Form auf den Grabdenkmälern wiederkehren zu sehen. Statt vieler Beispiele nur zwei mir örtlich naheliegende. Auf dem berühmten Bonner Caeliusstein[3] steht unter dem Bilde des Schicksalsgenossen des Varus eine Tabula ansata mit der Grabinschrift. Der schöne Kölner Sarkophag BJ 108/9 Tafel III 6 zeigt uns eine ähnliche Tafel, die an den Ansae von zwei Eroten gehalten wird. Es ist im Grunde dieselbe Sache[4], wie bei den Mumienetiketten und unseren Goldblättchen; daß es so ist, habe ich erst aus den letzteren gelernt.[5]

[1] *Archiv f. Religionswissensch.* VIII 399, Anm. 2.

[2] Vgl. dazu meine Ausführungen *Bonner Jahrbuch* 103, 130.

[3] Lehner *Das Provinzialmuseum in Bonn* (1905), Heft 1 Tafel I.

[4] Während auf den beiden oben angeführten Denkmälern die Ansa etwas gerundet in ihren Linien ist, zeigt die sonst durchaus herrschende Form unserer Goldblättchen z. B. der Grabstein bei Haug-Sixt *Die römischen Inschriften und Bildwerke Württembergs* (Stuttgart 1900) S. 38, n. 49.

[5] Spiegelberg weist auf S. 3 des oben S. 396 erwähnten *Catalogue du Musée du Caire* darauf hin, daß die Mumienetiketts nach Form und Aufschrift der billige Ersatz der alten Stele sind.

3. Goldblättchen, unten und rechts unversehrt, hier 2,75 × 1,9 cm messend; auch links sind die Verletzungen, wie der Text beweist, unwesentlich, oben dagegen stärker. Die Inschrift ist flüchtig in schlechter Kursive eingeritzt. Über dem von mir Gelesenen steht noch eine Zeile, die ich nicht entziffern konnte. Ob noch mehr darüber fehlt, weiß ich nicht. Allzuviel dürfte es auf keinen Fall sein. Dieterich und Deißmann haben bei der schwierigen Aufhellung des Textes geholfen. Ich lese mit Sicherheit folgendes:

3.
. . . .
ΤΕΑΒΒΑΟ
ΠΑΤΗΡΣΩ
ΣΟΝΕΛΕΗΣΟΝ

?
1 . . . .
2 τε ἀββᾶ ὁ
3 πατήρ, σῶ-
4 σον, ἐλέησον

Die beiden letzten Worte zeigen deutlich, daß wir es mit einem Amulett zu tun haben. Ich vergleiche IGSI 2413, 3 (Romae) amuleto in oro scritto a quattro lati

ΠΟΥΒΛΙΚΙΑΝΕ
ΕΙΣ ΖΕΥΣ
ΣΕΡΑΠΙΣ
ΕΛΕΗΣΟΝ

Legendum videtur, sagt Kaibel: ἐλέησον, Πουβλικιανέ· εἷς Ζεῦς Σέραπις, mit Unrecht meines Erachtens. Dem Toten *Publicianus* wird gesagt εἷς Ζεῦς Σέραπις und dieser mit ἐλέησον angefleht. Das Wort gehört, wie bei unserem Stück, ans Ende. Zu dem Amulettcharakter stimmt das Äußere des Blättchens. Es ist so zerknittert und uneben, daß es wohl vorher gerollt war und in einer Röhre gesteckt hat. Aufs beste kann davon das gnostische Goldamulett aus Gellep, dem alten Gelduba am Niederrhein, eine Vorstellung geben, das ich im Bonner Jahrbuch 103, Tafel VI, S. 125ff. abgebildet

und ausführlich erläutert habe. Dort ist auch eine Reihe anderer Denkmäler gleicher Art erwähnt. Diese mit Ösen versehenen Röhren wurden als Halsschmuck getragen oder bildeten den Teil eines aus vielen Stücken zusammengesetzten Halsbandes.

Besonderes Interesse gewinnt unsere Inschrift durch die Worte *ἀββᾶ ὁ πατήρ*, mit denen Jesus im Garten Gethsemane in der Todesbetrübnis seinen himmlischen Vater anruft: *ἀββᾶ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ·* Mark. XIV 36. Man vergleiche auch dazu Paulus, Röm. VIII 15: *ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν; Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Gal. IV 6: *Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Doch über diese Dinge darf ich wohl Kundigeren das Wort lassen. Dieterich dachte im Anschluß an diese Stellen, es könne vor *ἀββᾶ* etwa [*κράζε*]*τε* gestanden haben. Mir scheint nach der Analogie des römischen Amuletts, das ich vorher angeführt habe, eher, daß ein Name fehlt, dessen vokativischer Rest in -*τε* erhalten wäre.

Aus dem Asklepieion von Kos

Von **Rudolf Herzog** in Tübingen

II Ἁγνεῖαι und καθαρμοί im koischen Demeterdienst

Unter den vielen *leges sacrae*, welche durch die Ausgrabungen im Asklepieion von Kos zu den schon vorher bekannten hinzugekommen sind, um den Ruf von der εὐσέβεια oder δεισιδαιμονία der Koer zu verstärken, ist eine Inschrift von besonderem Wert, weil sie als Ganzes eine Art Unikum[1] darstellt und im einzelnen vieles Neue bietet. Ich lege sie zuerst in dieser Zeitschrift vor, einmal, weil sie am wichtigsten für die griechische und die vergleichende Religionsgeschichte ist[2], sodann namentlich darum, weil ich als Dank dafür aus den Kreisen der Leser wertvolle Beiträge zur Förderung ihrer Ergänzung und Erklärung erhoffe, so daß ich sie in befriedigenderer Gestalt im griechischen Inschriftencorpus definitiv publizieren kann. Denn ich habe die Erfahrung gemacht, daß sehr interessante fragmentierte Inschriften im Corpus ein ehren-

---

[1] Von ähnlichen καθαρμοί sind mir nur bekannt die traurigen Fragmente aus Kleonai I G IV 1607 und aus Lato in Kreta *Bulletin de Corr. Hell.* 27, 1903, S. 226 ff.

[2] Bei dieser Gelegenheit darf ich die Leser des Archivs auf andere von mir herausgegebene koische Inschriften hinweisen, die religionsgeschichtliches Interesse bieten: *Das Heiligtum des Apollo in Halasarna, S Ber. d. Berl. Ak.* 1901, S. 470 ff. — *Inscription grecque trouvée à Cos, CR de l'Acad. des Inscr.* 1904, S. 164 ff. — *Brief des Königs Ziaëlas an die Koer, Athen. Mitteil.* 1905, S. 173 ff. — *Das panhellenische Fest und die Kultlegende von Didyma, SBer. d. Berl. Ak.* 1905, S. 979 ff. — Über die parische Inschrift IG XII 5, 225 *Philologus* 1906, S. 630 ff. — Das vorliegende Kapitel ist schon seit Ende 1906 im Satz. Erst während der Korrektur sind mir Ziehens *Leges Graecorum sacrae* II 1 zu Gesicht gekommen, nach denen ich bequemer hätte zitieren können.

volles Grab gefunden haben, weil sie unergänzt und ungedeutet als Rohmaterial hereingesetzt wurden.

Die Inschrift steht auf einer im Jahre 1903 im Asklepieion ausgegrabenen zweiseitig beschriebenen Stele von weißem Marmor. Erhalten ist der obere und ein seitlicher Rand. Wieviel unten fehlt, läßt sich nicht ausmachen. Die Breite der Zeilen läßt sich aus mehreren sicheren Ergänzungen so berechnen, daß auf die Zeile 58—62 Buchstaben kommen. Nach oben darf diese Grenze wohl nicht überschritten werden, nach unten sind Schwankungen möglich wegen der verschiedenen Breite der Buchstaben und Spatien bei Sinnesabschnitten und am Ende der Zeilen. Zur Kontrolle habe ich die Buchstabenzahlen am Ende der ergänzten Zeilen beigeschrieben. Die Höhe der Stele ohne die abgebrochene obere Leiste beträgt 73, die größte Breite 42, die Dicke 17,5, die Höhe der Buchstaben 0,9, der Zeilenabstand 0,5 cm. Die Schrift gehört der ersten Hälfte des III. Jahrh. v. Chr. an.

Seite A

Ἐπὶ μονάρχου Θευκλεῦς μηνὸς Ἀ[Monat — Tag —, *ἐπὶ προστατᾶν δὲ*
Φιλωνίδα τοῦ Φιλίστου Ἀναξικλ̣ε̣[ῦς τοῦ δεῖνος τοῦ δεῖνος τοῦ δεῖνος Ἡροδότου τοῦ?
Ἡρακλείτου Ἐπικράτευς τοῦ Φίλωνο̣[ς τοῦ δεῖνος τοῦ δεῖνος·
ἐξαγηταὶ εἶπαν Πασίας Θεσσαλοῦ Ἱπ̣[π- τοῦ δεῖνος ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος ὁ δεῖνα
Θευδώρου· ὅπως ταί τε ἁγνεῖαι καὶ τοὶ κα̣[θαρμοὶ τᾶι Δάματρι κατὰ τοὺς ἱε- 58
ροὺς καὶ πατρίους νόμους συντελῶντα̣[ι· ἀγαθᾶι τύχαι· δεδόχθαι τᾶι 54
ἐκκλησίαι· ἑλέσθαι ἐπιστάτας ἐκ πάντων δύ[ο· τοὶ δὲ αἱρεθέντες ἐγδόντω 57
στάλας ἐργάξασθαι δύο καὶ παραλαβόντ̣[ες παρὰ τῶν νομοφυλάκων ἅπαντα? 58
τὰ γεγραμμένα ἐν τοῖς ἱεροῖς νόμοις περὶ τ[ᾶν τᾶς Δάματρος ἁγνειᾶν καὶ τῶν 61
καθαρμῶν ἀναγραψάντω ἐς ἑκατέραν [στάλαν κατὰ ταὐτά? καὶ ἀναθέντω τὰμ̣ 58
μὲν ἐς τὸ ἱερὸν τᾶς Δάματρος ἐς τὸν ἐντὸς [τοῦ ναοῦ τοῖχον, τὰν δὲ ἐν τῶι ἱε- 58
ρῶι τοῦ Ἀσκλαπι⟨ει⟩οῦ· τὸ δὲ γενόμενον ἀνά[λωμα τελεσάντω τοὶ ταμίαι· αἰ δέ τι- 61
νές κα παρὰ τὰ γεγραμμένα ἐξαγῶνται πε[ρὶ τούτων ἢ μὴ συντελῶντι ταῦτα 58
ὡς γέγραπται, ἐνθύμιον αὐτοῖς ὡς ἀσε̣[βήσασι ἐς τὰν θεὰν ἔστω· ἀναγραψάν- 58
τω δὲ κατὰ ταὐτὰ τοὶ ἄνδρες τὰ γεγραμμέν[α ἐν τοῖς ἱεροῖς νόμοις ἐς λευκώμα- 61
τα καὶ ἀναθέντω ἔς τε τὸ ἱερὸν τᾶς Ἀρτάμ̣[ιδος τᾶς Τοξίτιδος καὶ ἐς τὸ τᾶς 58
Λοχίας καὶ ἐς τὸ Ἀφροδίσιον· παραδόντω δὲ [καὶ ἀντίγραφα τούτων ἀναγράψαι 61
ἐς Ἰσθμὸν καὶ Ἁλάσαρναν· κατὰ ταὐτὰ δὲ κ̣[αὶ παραδόντω ἀντίγραφον ἐς πόλιν 59
εἴ τοὶ ἰατροὶ τάσσονται. Ἔδοξε τᾶι βουλ[ᾶι καὶ τᾶι ἐκκλησίαι· γνώμα προστα- 60
τᾶν· χρῆσθαι τᾶι τῶν ἐξαγητᾶν ἐφό̣[δωι.

IIa. Δάματρος Ὀλυμπία[ς — —.

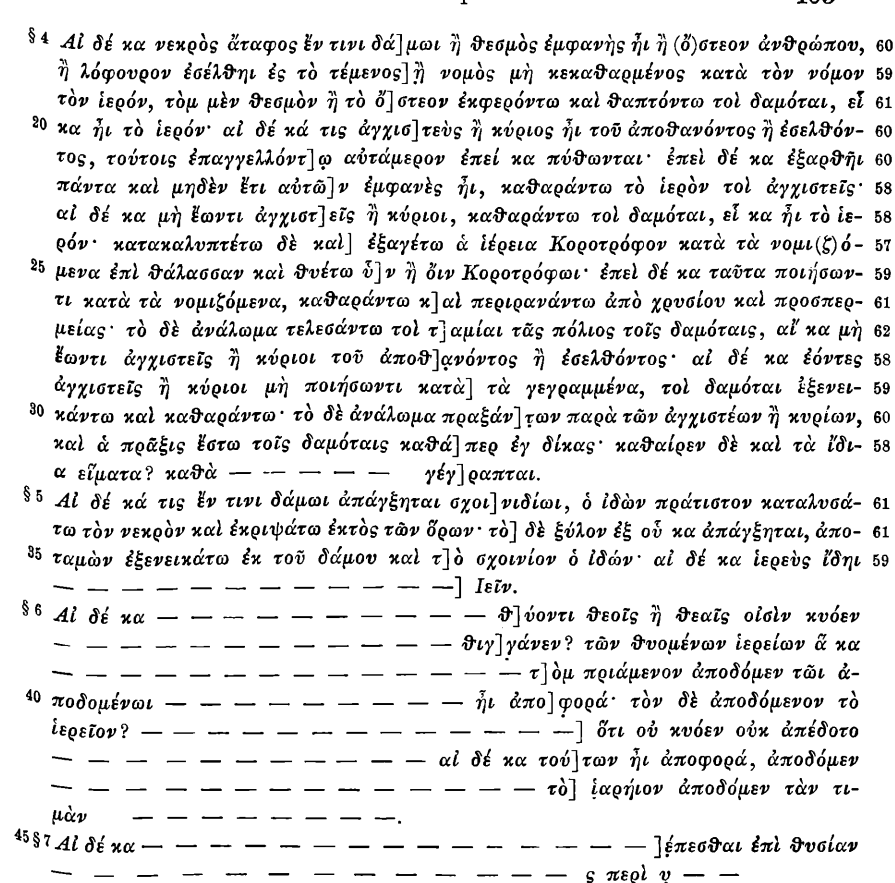
Ἁγνεύεσθαι τὰν ἱερῆν τῶνδε· μυσαρῶι μ̣[ὴ συμμείγνυσθαι μηδενὶ μηδαμεῖ 58
μηδὲ παρ' ἥρωνα ἔσθεν μηδὲ ἐπιβαίνεν ἐ̣[φ' ἡρῶιον μηδὲ ἐς οἰκίαν ἐσέρπεν ἐν ἇι 61
κα γυνὰ τέκηι ἢ ἐκτρῶι ἀμερᾶν τριῶν ἀφ' ἇς [κα ἀμέρας τέκηι ἢ ἐκτρῶι μηδὲ ἐς οἰ- 61
κίαν ἐσέρπεν ἐν ὁποίαι κα ἄνθρωπο̣ς [ἀποθάνηι ἀμερᾶν τριῶν ἀφ' ἇς κα ἀμέρας 60
ὁ νεκρὸς ἐξενιχθῆι μηδὲ τῶν θνασ[ιδίων μηδὲ τῶν κενεβρείων? μηδὲ τῶν πνι- 59
κτῶν μηδενὸς ἔσθεν· τούτων τ[ῶμ μυσαρῶν — — — — — — — — —
ὥστε παραμαρτεῖν, ὅτι μέν κα μ[υσαρὸν — — — — — — — — — — —
καὶ ἀπὸ χρυσίου καὶ προσπερμεία[ς καθαρθήτω καὶ περιρανθήτω· αἰ δέ κά τι τῶν 62
ἄλλων συμβᾶι, ἀπὸ χρυσίου καὶ π[ροσπερμείας καθαρθήτω καὶ περιρανθήτω· 59
τὰ δὲ τέλεια ἅ κα ἀναλωθῆι ἐς τ[ὸν καθαρμόν, κατορυξάτω? — —
πάντα χωρὶς ἢ ἃ γέγραπται τὰ̣[ν ἱέρειαν? — — — — — — — — τὸν
μόναρχον καὶ τὸς ἱεροποιὸ̣ς — — — — — — — — — — — — — —
θύει ἁ (ἱ)έρεια· ἁ ἱερωσύνα ταύτ̣[ας — — — — — — φυλᾶς Παμφυλέων?, χιλιασ-
τύος Πολλωνδᾶν· τὰν ἱερε[ιαν — — — — — — — — —.

IIb. Δάματρος τᾶ̣[ς ἐν — — —.

Ἁγνεύεσθαι δὲ τὰν ἱέρειαν [τῶνδε· μυσαρῶι μὴ συμμείγνυσθαι μηδενὶ μη- 57
δὲ ἐπιβαίνεν ἐφ' ἡρῶιον μη[δὲ ἐς οἰκίαν ἐσέρπεν ἐν ἇι κα γυνὰ τέκηι ἢ ἐκτρῶι 60
ἀμερᾶν τριῶν ἀφ' ἇς κ̣[α ἀμέρας ἁ γυνὰ τέκηι ἢ ἐκτρῶι μηδὲ ἐς οἰκίαν ἐσέρπεν ἐ- 60
ν ὁποίαι κα ἄνθρωπο̣ς [ἀποθάνηι ἀμερᾶν τριῶν ἀφ' ἇς κα ἀμέρας ὁ νεκρὸς ἐξε- 58
νιχθῆι, μηδὲ τῶν θνα[σιδίων μηδὲ τῶν κενεβρείων? μηδὲ τῶν πνικτῶν μηδενὸς 60
ἔσθεν· τούτω̣ν [τῶμ μυσαρῶν — — — — — — — — — — — — — —
αἰ μ]ἐ̣γ κά τι τῶμ μυ[σαρῶν — — — — — — — — — — — — ἀπὸ χρυ-
σίου κ]αὶ προσπερ[μείας καθαρθήτω καὶ περιρανθήτω — — — — — — — —
κατὰ τὰ γεγρ]α̣μμέν̣[α — — — — — — — — — — — — — — — —
— — ενα — — —
— — λ —

Seite B

III. §1 Αἰ δέ κά τις ἐς τὸν ναὸν ἀνὴρ ξίφος ἢ μάχαιρ]αν ἐσενέγκηι ἰδιωτικὰν ἢ γυνὰ 59
περόναν? — — — — — — — — καθαράτω καὶ περιρα]νάτω χρυσίωι καὶ προσπερμείαι
— — — — — — — — — — — — — τ]ὸ̣ ξίφος τὸ ἱερὸν τούτων τι ποιήσηι,
— — — — — — — — — καὶ καθαρὸν ἔστ]ω.
§2 Αἰ δέ κά τι σιδάριον ἐσενέγκηι?] π̣οιησαμένα ἁ πόλις ἢ πριαμένα, καθαράτω 58
καὶ περιρανάτω χρυσίωι κ]α̣ὶ προσπερμείαι καὶ τελεσάτω ὀλ τελέωι ἐπι- 57
πόκωι καθὰ — — γέγραπτ]αι· κατὰ ταὐτὰ δὲ εἴ κα καὶ τὰν τράπεζάν τις
— — — — — — — — αι ἢ ἀποβλῆι ἢ καταγῆι ἢ τὸ ξίφος τὸ ἱερὸν
— — — — — — — — — — κα]τ̣ὰ ταὐτὰ οἷσπερ τὸμ πέλυκυν γέγραπται
— — — — — — — — — — — ν̣ται, καὶ καθαρὰ ἔστω.
§3 Αἰ δέ κά τις — — — — — —]θαι ὁτιοῦν ὁπειοῦν, θύσας θύματα τὰ νομι-
ζόμενα — — — — — ἐπεί κα τα]ῦτα καρπωθῆι, οἴνωι κατασβέ̣σ̣ας ἀνελὼν
— — — — — — — — — -ίδιον καὶ τᾶς γᾶς ἀπὸ τοῦ βωμοῦ ὧ κα μετα
— — — — — — — — — — τ̣οῦ ἱεροῦ μετενεικὼν καταβαλέτω ἐπὶ τὸμ
βωμὸν — — — — — — — κατ]ὰ ταὐτὰ περιρανάτω χρυσίωι καὶ προσπερμεί-
αι — — — — κατὰ τὰ γεγραμ]μένα.



§ 4 *Αἰ δέ κα νεκρὸς ἄταφος ἔν τινι δά]μωι ἢ θεσμὸς ἐμφανὴς ἦι ἢ (ὄ)στεον ἀνθρώπου,* 60
ἢ λόφουρον ἐσέλθηι ἐς τὸ τέμενος]ἢ νομὸς μὴ κεκαθαρμένος κατὰ τὸν νόμον 59
τὸν ἱερόν, τὸμ μὲν θεσμὸν ἢ τὸ ὄ]στεον ἐκφερόντω καὶ θαπτόντω τοὶ δαμόται, εἶ 61
κα ἦι τὸ ἱερόν· αἰ δέ κά τις ἀγχισ]τεὺς ἢ κύριος ἦι τοῦ ἀποθανόντος ἢ ἐσελθόν- 60
τος, τούτοις ἐπαγγελλόντ]ω αὐτάμερον ἐπεί κα πύθωνται· ἐπεὶ δέ κα ἐξαρθῆι 60
πάντα καὶ μηδὲν ἔτι αὐτῶ]ν ἐμφανὲς ἦι, καθαράντω τὸ ἱερὸν τοὶ ἀγχιστεῖς· 58
αἰ δέ κα μὴ ἔωντι ἀγχιστ]εῖς ἢ κύριοι, καθαράντω τοὶ δαμόται, εἶ κα ἦι τὸ ἱε- 58
ρόν· κατακαλυπτέτω δὲ καὶ] ἐξαγέτω ἁ ἱέρεια Κοροτρόφον κατὰ τὰ νομι(ζ)ό- 57
μενα ἐπὶ θάλασσαν καὶ θυέτω ὗ]ν ἢ ὄιν Κοροτρόφωι· ἐπεὶ δέ κα ταῦτα ποιήσων- 59
τι κατὰ τὰ νομιζόμενα, καθαράντω κ]αὶ περιρανάντω ἀπὸ χρυσίου καὶ προσπερ- 61
μείας· τὸ δὲ ἀνάλωμα τελεσάντω τοὶ τ]αμίαι τᾶς πόλιος τοῖς δαμόταις, αἴ κα μὴ 62
ἔωντι ἀγχιστεῖς ἢ κύριοι τοῦ ἀποθ]ανόντος ἢ ἐσελθόντος· αἰ δέ κα ἐόντες 58
ἀγχιστεῖς ἢ κύριοι μὴ ποιήσωντι κατὰ] τὰ γεγραμμένα, τοὶ δαμόται ἐξενει- 59
κάντω καὶ καθαράντω· τὸ δὲ ἀνάλωμα πραξάν]των παρὰ τῶν ἀγχιστέων ἢ κυρίων, 60
καὶ ἁ πρᾶξις ἔστω τοῖς δαμόταις καθά]περ ἐγ δίκας· καθαίρεν δὲ καὶ τὰ ἴδι- 58
α εἵματα? καθὰ — — — — —   γέγ]ραπται.
§ 5 *Αἰ δέ κά τις ἔν τινι δάμωι ἀπάγξηται σχοι]νιδίωι, ὁ ἰδὼν πράτιστον καταλυσά-* 61
τω τὸν νεκρὸν καὶ ἐκριψάτω ἐκτὸς τῶν ὅρων· τὸ] δὲ ξύλον ἐξ οὗ κα ἀπάγξηται, ἀπο- 61
ταμὼν ἐξενεικάτω ἐκ τοῦ δάμου καὶ τ]ὸ σχοινίον ὁ ἰδών· αἰ δέ κα ἱερεὺς ἴδηι 59
— — — — — — — — — — — —] Ιεῖν.
§ 6 *Αἰ δέ κα — — — — — — — — — — — θ]ύοντι θεοῖς ἢ θεαῖς οἶσιν κυόεν*
— — — — — — — — — — — — θιγ]γάνεν? τῶν θυομένων ἱερείων ἅ κα
— — — — — — — — — — — — — — τ]ὸμ πριάμενον ἀποδόμεν τῶι ἀ-
ποδομένωι — — — — — — — — — ἦι ἀπο]φορά· τὸν δὲ ἀποδόμενον τὸ
ἱερεῖον? — — — — — — — — — — — — —] ὅτι οὐ κυόεν οὐκ ἀπέδοτο
— — — — — — — — — — — αἰ δέ κα τού]των ἦι ἀποφορά, ἀποδόμεν
— — — — — — — — — — — — — — τὸ] ἱαρήιον ἀποδόμεν τὰν τι-
μὰν   — — — — — — — — —.
§ 7 *Αἰ δέ κα — — — — — — — — — — — — — — — —]ἕπεσθαι ἐπὶ θυσίαν*
— — — — — — — — — — — — — — ς περὶ υ — —

Aus A 8—10 geht hervor, daß die Bestimmungen Abschriften bzw. Auszüge aus älteren Gesetzen sind. Das zeigt sich wie sonst in dem Gemisch archaischer Sprachformen mit modernisierten: *αἰ*, was sich in Kos noch lange gehalten hat, B 27. 28. 35 neben *εἰ* B 7; B 43 steht *ἱαρήιον* neben B 38 *ἱερείων*; B 14 *μετενεικών* B 29 *ἐξενεικάντω* A 26. 41 *ἐξενιχθῆι* (s. G. Meyer, *Griech. Gramm.*[3] S. 385 Anm.) neben B 1 *ἐσενέγκηι*; *ἱερῆν* (koische Kontraktion wie Paton-Hicks 386, 9 *τὰς ἱερῆς*) A 22 neben *ἱέρεια* A 34. 35. 37 B 24. Archaisch ist die Orthographie *Κοροτρόφος* B 24. 25, bemerkenswert *αὐτάμερον* B 20

und πέλυκυν B 9. Die Form παϱ' ἥϱωνα A 23 ist als syrakusisch durch Sophron frg. 154 Kaibel παϱ' ἡϱώνεσσι bezeugt[1], die intransitive oder passive Aoristform ἀποβλῆι B 8 bei dem aus Kos stammenden Syrakusier Epicharm frg. 176. 177. 219 Kaibel. Die sonst als dichterisch geltende Form πϱάτιστον B 33 ist in der Doris vulgär, vgl. IG XII 3, 436, 7; B 13 ist wohl nicht zu schreiben ὦκα μετὰ —, sondern ὦ κα als dorischer Ablativ wie Theokrit III 11. 25 f. Inscr. of Cos 37, 10. 28. 39. So ist auch A 19 B 19. 23 εἶ als dorischer Lokativ zu fassen wie ὁπειοῦν B 11. Unerklärt ist die Form κυόεν B 37. 41. Sollte sie falsch aufgelöst sein aus κυοῦν? Im Opferkalender Paton-Hicks 37, 57. 62. 38, 2 stehen die Formen κυέοσα und κυεῦσα. Einfache Steinmetzfehler sind A 34 *ΑΕΡΕΙΑ*, B 17 *ΘΣΤΕΟΝ*, B 24 *ΝΟΜΙΞΟ*. Auch A 12 ἐν τῶι ἱε]ϱῶι τοῦ Ἀσκλαπιείου wird als Verwechslung der Fassungen ἐ. τ. ἱ. τ. Ἀσκλαπιοῦ und ἐν τῶι Ἀσκλαπιείωι zu erklären sein.

Die Inschrift zerfällt, soweit sie erhalten ist, in vier Teile:

I. Beschluß der Aufzeichnung der ἁγνεῖαι und καθαϱμοί aus den ἱεϱοὶ νόμοι: A 1—20.

IIa. Die ἁγνεῖαι, welche die Priesterin der Demeter Olympia zu beobachten hat, und die καθαϱμοί im Fall einer Verletzung dieser Vorschriften: A 21—35.

IIb. Dasselbe für die Priesterin einer anderen Demeter: A 36—47. Das kann auf dem verlorenen Teil noch auf weitere Demeterheiligtümer ausgedehnt gewesen sein.

III. Kasuistik der καθαϱμοί des Heiligtums bzw. der Demeterheiligtümer in einzelnen Paragraphen ohne Überschriften und ohne Zusammenhang: B. Der Anfang ist wohl auf dieser

[1] Es wäre hübsch, wenn man daraus Ἡϱώνδας als die echte Namensform des koischen Dichters erweisen könnte. Aber einmal kommt in Kos im III. Jahrh. auch der Name Ἡϱώιδας vor, und dann ist nicht sicher zu erweisen, daß der Dichter von Geburt Koer war. Inschr. von Priene 109 wird der Name des Geehrten geschrieben Ἡϱώιδης, Ἡϱώδης, Ἡϱώνδης. Der Genetiv ἥϱω steht auf einer koischen Inschrift des IV. Jahrh.

Seite erhalten, wieviel Paragraphen am Schluß fehlen, läßt sich nicht bestimmen.

Daß die Vorschriften auf den Demeterdienst der Insel Kos beschränkt sind, ist aus dem Erhaltenen nicht direkt zu entnehmen, aber doch indirekt zu erschließen, so daß die Ergänzungen in A 5 und 9 richtig sein dürften. Es gab sicher so viele Demeterheiligtümer auf Kos, daß Seite A mit den *ἁγνεῖαι* derselben ausgefüllt wurde. Die *καθαρμοί* auf Seite B handeln von bestimmtem, einheitlichem Kultbrauch, namentlich § 1—3. 6. Die *Κοροτρόφος*[1] in § 4 kann nicht in verschiedenen Kulten vorkommen und paßt am besten zum Demeterdienst. Auf speziellen Dienst weist dabei auch *ἁ ἱέρεια* B 24. Vorschriften wie § 4. 5 könnten zu den allgemeinen gehören, die aber der besonderen Aufsicht der Demeter unterstellt werden. Unter den Stellen, wo die Vorschriften aufzustellen sind, steht A 11 *τὸ ἱερὸν τᾶς Δάματρος*, d. h. das Haupt- und Staatsheiligtum der Demeter im Stadtgebiet, an erster Stelle. Das Asklepieion ist an zweiter Stelle nur als Zentralarchiv des Staates genannt. Dies ist das von uns gefundene Exemplar. So stammt z. B. auch ein großes unediertes Opfergesetz für Aphrodite aus dem Asklepieion. Des weiteren sollen Abschriften auf vergänglicherem Material gegeben werden an zwei Artemisheiligtümer und das Aphrodision, wohl nur wegen der Verwandtschaft der Dienste.[2] Die an die beiden bedeutendsten Demen Isthmos und Halasarna abgegebenen Abschriften sollen wohl in den dortigen Demeterheiligtümern aufgestellt werden. Besonders interessant ist die Übergabe einer Abschrift für das

---

[1] Vgl. über die *Κουροτρόφος* als Einzelgöttin Usener *Götternamen* 124 ff.

[2] Das Trauergesetz von Gambreion *Syll.* 879, für dessen Einhaltung der *γυναικονόμος τοῖς ἁγισμοῖς τοῖς πρὸ τῶν Θεσμοφορίων* zu sorgen hat, ist auf zwei Stelen zu schreiben, *καὶ ἀναθεῖναι τὴμ μὲν μίαν πρὸ τῶν θυρῶν τοῦ Θεσμοφορίου, τὴν δὲ πρὸ τοῦ νεὼ τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Λοχίας*. In unserer Inschrift habe ich als weitere Artemis die in Kos urkundlich bezeugte *Τοξῖτις* eingesetzt.

Amtslokal des (staatlichen) Ärztekollegiums. Man wird dabei an die sagenhaften Funktionen der Ärzte (Epimenides), Akron, Empedokles und Hippokrates als offizielle *καθαρταί* denken. Doch diese schwierige Frage ist an anderem Ort zu behandeln.

In dem Erhaltenen vermissen wir ganz die *ἁγνεῖαι* und *καθαρμοί* der Privatpersonen als Bedingung des Eintritts in das Heiligtum, die uns von einer Reihe von Orten erhalten sind.[1] Es wird auch fraglich sein, ob sie in dem Gesetz enthalten waren, da man sie doch sonst in den Teilen IIa, b erwarten dürfte.

Der Kult der Demeter gehört zu den drei alten Staatskulten der dorischen Verfassung der Koer, die nach Paton, *Inscr. of Cos* S. 341 so auf die drei Phylen zu verteilen sind, daß Herakles den Hylleern, Apollo den Dymanen und Demeter den Pamphylern gehörte. Ein *Δαμάτριον ἐν Σιτέαι* wird *Inscr. of Cos* 39, 4f. als Opferstätte für die Pamphyler genannt. Es ist vielleicht identisch mit dem alten Demeterheiligtum, das ich 1900 in nächster Nähe der Stadt ausgegraben habe.[2] Unter den dort gefundenen Terrakotten sind viele archaische *κουροτρόφοι*, sitzende Frauen mit Kind im Arm. Auf ein weiteres Heiligtum weist wohl die Opfervorschrift im großen Kalender *Inscr. of Cos* 37, 60 *ἐς Σαλκηΐδας* (?) *Δ[άμα]τρι ὄϊς τέλεως καὶ τελέα κυέοσα.* Im Demos Haleis werden der Demeter die *Θαλύσια* Theokrit VII wohl privat gefeiert. Auch die Gottheit des von mir 1902 ausgegrabenen Hauptheiligtums des Demos Isthmos ist wahrscheinlich Demeter.[3] Das im Demos Antimachia gefundene Gesetz über die Priesterinnen der Demeter *Inscr. of Cos* 386 bezieht sich wohl, da für ein Heiligtum nicht mehrere Priesterinnen anzunehmen sind, wie unsere Inschrift auf alle Demeterheiligtümer der Insel.

---

[1] *Syll.* 563. 564. 566. 567. 633. 879. Ptolemais *Revue archéol.* 1883 II 181, dazu Wilhelm *Arch. epigr. Mitt.* XX 83. Eresos *Jahreshefte des österr. archäol. Inst.* 1902, 141. [2] *Arch. Anz.* 1901, S. 134ff.

[3] *Arch. Anz.* 1903, S. 2ff.

Das Kollegium der Exegeten[1] erscheint hier zum erstenmal urkundlich in Kos. Sie mögen speziell dem Mysteriendienst der Demeter angehört haben, auf den ein leider sehr verstümmeltes unediertes Epigramm des III. Jahrh. aus der Stadt Kos anspielt, und der aus dem koischen Mythus von der Aufnahme der suchenden Demeter durch das Landeskönigspaar (Scholion zu Theokrit VII 5) zu erschließen ist.

Die Epiklesis der Demeter *'Ολυμπία* in der Überschrift A 21 ist, soweit ich sehe, neu. Ihr Dienst war also wohl nicht chthonisch. Wenn die Überschrift symmetrisch angebracht war, so folgte wohl noch eine kurze Ortsbezeichnung. Ziemlich lang muß die Ortsbezeichnung bei der zweiten Überschrift A 36 gewesen sein. Eine Epiklesis hatte diese Demeter nicht.

Nun kann in die Erklärung der einzelnen Bestimmungen eingetreten werden, wobei vorausbemerkt sein mag, daß meine Ergänzungsversuche keinen Anspruch auf Sicherheit machen, sondern oft nur den vermuteten Sinn geben wollen.

A 22 fasse ich das ergänzte Verbum ganz allgemein „in Berührung kommen mit“, ebenso allgemein wird *μυσαρῶι* als Neutrum zu denken sein.

A 23 *μηδὲ παρ' ἥρωνα ἔσθεν.* Damit wird wohl nicht bloß die Teilnahme an einem Heroenmahl, sondern an jedem Totenmahl, *περίδειπνον*, verboten sein, weil der Tote als Heros der Gastgeber beim Mahl ist.[2]

A 23. 38 *μηδὲ ἐπιβαίνεν ἐφ' ἡρῶιον* wird sich ebenfalls, wie die gleich anzuführenden Parallelen zeigen, auf jedes Grabmal beziehen.

A 23ff. 38ff. Verbot des Betretens eines Wöchnerinnen- und eines Trauerhauses während der wohl beidemal auf drei Tage festgesetzten Zeit der Unreinheit des Hauses. Beides läßt sich vielfach belegen, auch die Fehlgeburt, *ἐκτρωσμός*, neben der richtigen Geburt. So meidet der *δεισιδαίμων* Theophrasts (§ 9) alle drei Tabus: *καὶ οὔτε ἐπιβῆναι μνήματι οὔτ'*

[1] Ihre Funktion als kasuistischer Berater zeigt hübsch Theophrast *Char.* *δεισιδαιμονίας* 6. [2] Rohde *Psyche*[3] I 231.

ἐπὶ νεκρὸν οὔτ' ἐπὶ λεχὼ ἐλθεῖν ἐθελῆσαι, ἀλλὰ τὸ μὴ μιαίνεσθαι συμφέρον αὐτῶι φῆσαι εἶναι.[1] *Syll.* 566 (Zutritt zum Tempel), Z. 6ff. ἀπὸ κήδους καὶ τεκούσης γυναικὸς δευτεραῖος· ἀπὸ δὲ τάφου ἢ ἐκφορᾶς περιρασάμενοι κτλ. 567, 12 ἀπὸ φθορείων 40 Tage = Rev. arch. 1883 II 181 ἀπὸ ἐκτρωσμοῦ. 633, 6 ἀπὸ νεκροῦ διὰ ἡμερῶν δέκα καὶ ἀπὸ φθορᾶς ἡμερῶν τετταράκοντα.[2] Eurip. Iph. Taur. 380 βροτῶν μὲν ἤν τις ἅψηται φόνου ἢ καὶ λοχείας ἢ νεκροῦ θίγῃ χεροῖν, βωμῶν ἀπείργει, μυσαρὸν ὡς ἡγουμένη. Schol. Theokr. II 11. 12 = Sophron S. 161 Kaibel im Mythos von der von Hera verfolgten Ἄγγελος: τηνικαῦτα μὲν τὸ πρῶτον εἰς γυναικὸς τετοκυίας οἶκον καταφυγεῖν, ἐκεῖθεν δὲ πρὸς ἄνδρας νεκρὸν φέροντας· ὅθεν τὴν μὲν Ἥραν ἀποστῆναι, τὸν δὲ Δία τοὺς Καβίρους κελεῦσαι ἀναλαβόντας καθᾶραι αὐτήν. Dieselben Vorschriften gelten bei den Semiten, vgl. *Levit.* 21, 11 Vorschrift für die Priester καὶ ἐπὶ πάσῃ ψυχῇ τετελευτηκυίᾳ οὐκ ἐσελεύσεται. *Num.* 19, 11ff 19, 16; Unreinheit der Wöchnerin *Levit.* 12.

A 26f., 41f. sind wohl als Speiseverbote zusammenzunehmen.[3] Die Ergänzung κενεβρείων ist problematisch. Es

---

[1] Die δεισιδαιμονία haben die Leipziger Erklärer der Charaktere nicht richtig verstanden. Sie ist für Theophrast nicht Dämonenfurcht, sondern er hat den vorhandenen Begriff ohne etymologische Ausdeutung gewählt, um nach der peripatetischen Ethik damit das Zuviel an der Tugend εὐσέβεια zu bezeichnen, dem als entgegengesetzter Fehler die ἀσέβεια entspricht. Was die εὐσέβεια nur vom Priester oder vom Frommen, der sich dem Heiligtum naht, verlangt, das übt der δεισιδαίμων als Privatmann im täglichen Leben und macht sich dadurch lächerlich. [2] Vgl. Maaß *Orpheus* 310f.

[3] Die Ergänzung μηδὲ τῶν θνασ[ιδίων μηδενὸς ἅπτεσθαι (wie z. B. *Levit.* 11, 39) μηδὲ τῶν πνικτῶν μηδενὸς ἔσθεν würde nur ein unwichtigeres Speiseverbot übriglassen. Noch strenger ist ja das Verbot εἰσφέρην θνασίδια in Eresos *Jahreshefte* 1902, S. 141, Z. 13, oder des Tragens von Lederschuhen, weil sie aus θνησίδια, *morticina*, gemacht sind, in griechischem und römischem Kultbrauch. Den eleusinischen Brauch bezeugt Porphyrius *de abstin.* IV, 16 S. 255 Nauck παραγγέλλεται γὰρ καὶ Ἐλευσῖνι ἀπέχεσθαι κατοικιδίων ὀρνίθων καὶ ἰχθύων καὶ κυάμων ῥοιᾶς τε καὶ μήλων, καὶ ἐπ' ἴσης μεμίανται τό τε λεχοῦς ἅψασθαι καὶ θνησειδίων.

ist ein Synonymon von *θνησίδια*, muß aber doch etwas davon verschieden sein. Schol. Aristoph. *Av.* 538 *κενέβρεια· τὰ θνησίδια καὶ νεκριμαῖα κρέα.* Älian. *de nat. anim.* VI 2 von einem Raubtier *μὴ δοκεῖν ἐσθίειν κενέβρειόν τε καὶ θνησείδιον.* Dasselbe Speiseverbot liegt auf den *θνησιμαῖα* bei den Semiten: *Levit.* 11, 40. 22, 8. *Deuter.* 14, 20. Sicher dürfte ergänzt sein *τῶν πνικτῶν.* Das ist im Alten Testament nicht direkt nachzuweisen, gehört aber zu den Verboten für die Heidenchristen *Acta Apost.* 15, 20. 29. 21, 25 *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας.* Es wird als das nicht geschlachtete, sondern im Blut erstickte Tier, das in anderen Kulten gerade zum Opfer verwendet wurde, aufgefaßt.[1] Vielleicht handelt es sich aber nur um die Art der Zubereitung, das Dämpfen in geschlossenem Gefäß. Das ist wenigstens der einzige nachweisbare Gebrauch des Wortes *πνικτά* in der griechischen Literatur, Athen. IV p. 147 D. IX p. 396 B. X p. 449 B. Galen. VI p. 707, 1.

A 27 f. 42 f. Klar ist der Übergang zu den *καθαρμοί* im Falle der verschuldeten oder unverschuldeten Verfehlung gegen die *ἁγνεῖαι.* Die stehende Formel für die Reinigung ist im folgenden *καθαίρειν καὶ περιραίνειν ἀπὸ χρυσίου καὶ προσπερμείας*[2] oder *χρυσίωι καὶ προσπερμείαι.* Das erstere bedeutet wohl: „mit Wasser aus einem goldenen Gefäß". Für die kathartische Eigenschaft des Goldes kenne ich keine antiken Belege, sie ist aber ohne weiteres verständlich wegen der Reinheit des Goldes. Man kann auch an den Pindarischen Vergleich *ὁ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ* denken. Das Wort *προσπερμεία* ist ein vollständiges Novum. Zur Wortbildung kann die *πανσπερμ(ε)ία* verglichen werden.[3] Die Bedeutung des Wortes

---

[1] Smith *Religion der Semiten*, Deutsche Ausgabe S. 265, Anm. 597. E. Nestle *Zeitschr. für neutest. Wiss.* 1906, S. 254.

[2] Zum Gebrauch von *ἀπό* vgl. Theophrast *Char. δεισιδ.* § 2 *ἀπονιψάμενος τὰς χεῖρας καὶ περιρρανάμενος ἀπὸ ἱεροῦ.*

[3] G. Hock *Griechische Weihegebräuche,* Würzburger Diss. 1905 S. 61.

ist wohl ein Bestreuen mit geweihten Körnern, *οὐλαί* oder *κριθαί*, was auch sonst als Ergänzung der kathartischen Waschung gebräuchlich ist.[1]

A 34f. scheinen allgemeine Bestimmungen über das Priestertum angefügt zu sein, darunter die, daß die Priesterin der *χιλιαστὺς Πολλωνδᾶν* angehören soll. Die *χιλιαστύς* ist die nächste Unterabteilung der Phyle im Kult.[2]

Wesentlich schwieriger ist die Ergänzung und Deutung der Bestimmungen auf Seite B. § 1 und 2 handeln von privatem, heiligem und staatlichem Gerät im Heiligtum oder Tempel. Das Material des *ξίφος* Z. 3. 8 und des *πέλυκυς* Z. 9, Eisen oder Erz, war in manchen Kulten Tabu, z. B. im Gesetz von Eresos Z. 13 ff. *μὴ εἰσφέρην δὲ μηδὲ ὅπλα πολεμιστήρια μηδὲ θυασίδιον, μηδὲ εἰς τὸν ναῦον εἰσφέρην σίδαρον μηδὲ χάλκον πλὰν νομίσματος*, in Plataiai nach Plutarch Aristides 21, in Chaironeia nach Plut. Aet. Rom. 40 p. 274 B. Vgl. Hepding, Attis S. 161[5]. — Wenn die Einführung und Verwendung eiserner Geräte im Heiligtum *εἰς ἱερὸν ἢ δημόσιον ἔργον* nötig ist, so sind dafür piacula (*καθαρμοί*) ob ferrum inlatum et elatum vorgeschrieben nach den Acten der Arvalbrüder, Dessau, Inscr. lat. sel. II 5043 ff. Wissowa, R.-E. II 1480. — In diesem Sinne habe ich den Anfang der beiden §§ zu ergänzen versucht.[3]

§ 3 handelt von einem Opferbrauch, bei dem das Geopferte vollständig verbrannt und mit Wein gelöscht werden muß, wozu der Opferkalender zu vergleichen ist, Inscr. of Cos 37, 35 f. *ἐπεὶ δέ κα καρπω[θῆι, — —] ἐπισπενδέτω μελίκρατον.*

---

[1] G. Hock a. a. O. S. 92[2]. [2] Vgl. *Inscr. of Cos* 37.

[3] Die *τράπεζα* Z. 7 erinnert an den ehernen Opfertisch, der im Zusammenhang mit Schwert, Messer und Beil im Opferbrauch der Buphonien vorkommt (v. Prott *Rhein. Mus.* 52, 187 ff.). Das Opferbeil spielt eine Rolle im Dionysoskult von Iulis auf Keos und auf Tenedos (Nilsson *Griech. Feste* S. 305. 308).

§ 4 handelt von Verunreinigungen der Erde. Zur Ergänzung und Erklärung dienen das attische Gesetz bei Demosthenes *πρὸς Μακάρτατον* (XLIII), 57 f.[1] und das jüdische Num. 19, 16 ff.[2] — Z. 17 *θεσμός* hat bei Anakreon (frg. 58 Bergk[4]) die Bedeutung *θησαυρός*, die Sophokleische Antigone nennt V. 30 den unbestatteten Leichnam ihres Bruders *οἰωνοῖς γλυκὺν θησαυρόν*. Also wird *θεσμὸς ἐμφανής* hier ein sichtbares, offenes, durch einen Zufall von Erde entblößtes Grab (*θήκη*) sein.[3] — Z. 18 hat den Schlüssel in Z. 20. 28 *ἀγχιστεὺς ἢ κύριος τοῦ ἀποθανόντος ἢ ἐσελθόντος*. Das letztere muß demnach lebend sein, einen Gegensatz zu *ἀνθρώπου* Z. 17 bilden und in Z. 18 benannt werden. Es kann also nur Vieh sein. In dem Gesetz von Ialysos Syll. 560 wird, *ὅπως τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος τᾶς Ἀλεκτρώνας εὐαγῆται κατὰ τὰ πάτρια*, bestimmt: *μὴ ἐσίτω ἵππος ὄνος ἡμίονος γῖνος μηδὲ ἄλλο λόφουρον μηδέν*. Leichter wird geahndet *εἰ δέ κα πρόβατα ἐσβάλῃι*. (Vgl. auch

[1] *Τοὺς δ' ἀπογιγνομένους ἐν τοῖς δήμοις, οὓς ἂν μηδεὶς ἀναιρῆται, ἐπαγγελλέτω ὁ δήμαρχος τοῖς προσήκουσιν ἀναιρεῖν καὶ θάπτειν καὶ καθαίρειν τὸν δῆμον, τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἂν ἀπογένηται ἕκαστος αὐτῶν . . . ἐὰν δὲ τοῦ δημάρχου ἐπαγγείλαντος μὴ ἀναιρῶνται οἱ προσήκοντες, ὁ μὲν δήμαρχος ἀπομισθωσάτω ἀνελεῖν καὶ καταθάψαι καὶ καθᾶραι τὸν δῆμον αὐθήμερον, ὅπως ἂν δύνωνται ὀλιγίστου· ἐὰν δὲ μὴ ἀπομισθώσῃ, ὀφειλέτω χιλίας δραχμὰς τῷ δημοσίῳ. ὅτι δ' ἂν ἀναλώσῃ, διπλάσιον πραξάσθω παρὰ τῶν ὀφειλόντων· ἐὰν δὲ μὴ πράξῃ, αὐτὸς ὀφειλέτω τοῖς δημόταις.* Vgl. Dieterich *Mutter Erde* S. 50 f.

[2] *καὶ πᾶς ὃς ἐὰν ἅψηται ἐπὶ προσώπου τοῦ πεδίου τραυματίου ἢ νεκροῦ ἢ ὀστέου ἀνθρωπίνου ἢ μνήματος, ἑπτὰ ἡμέρας ἀκάθαρτος ἔστω*, mit peinlichen *καθαρμοί*. Dieses Gesetz wurde verletzt bei der Gründung von Tiberias, Joseph. *Antiqu.* XVIII 2. 3. — Instruktiv ist auch die Wundergeschichte von Machates und Philinnion, der „Braut von Korinth", bei Phlegon von Tralles *FHG* III 611 ff. *τοσαῦτα εἰποῦσα παραχρῆμα ἐγένετο νεκρὰ ἐξέτατό τε ἐπὶ τῆς κλίνης ἐμφανὲς τὸ σῶμα* . . der *μάντις* und *οἰωνοσκόπος Ὕλλος ἀναστὰς ἐκέλευεν τὴν μὲν ἄνθρωπον κατακαίειν* (codd. *κατακλείειν*) *ἐκτὸς ὁρίων· οὐ γὰρ συμφέρειν ἔτι ταύτην ἐντὸς ὁρίων τεθῆναι εἰς γῆν· ἀποτροπιάσασθαι δὲ Ἑρμῆν Χθόνιον καὶ Εὐμενίδας, εἶτα οὕτω περικαθαίρεσθαι πάντας, ἁγνίσαι δὲ καὶ τὰ ἱερὰ καὶ ὅσα θεοῖς χθονίοις νομίζεται ποιῆσαι συνέτασσεν.*

[3] Sollte sich vielleicht von hier aus die dunkle Epiklesis der Demeter *Θεσμοφόρος* erklären?

Syll. 561. Leg. Gr. sacr. II 62.) So wird hier wohl in dem Eindringen bestimmter Tiere, etwa der *λόφουρα*, oder auch einfach des Großviehs (*κτῆνος*) eine absolute Verunreinigung gesehen, dagegen bei (kleinem) Weidevieh nur, wenn es nicht, etwa durch Stempelung, als gereinigt bezeichnet ist. Eine große Schwierigkeit für die Sicherheit der Herstellung dieser Zeile liegt allerdings darin, daß *νομός* sonst nicht 'Weidevieh', sondern nur 'Weideland' bedeutet.[1] Der Paragraph wird dadurch kompliziert, daß als Lokalbestimmung für das Tote die ganze Gemeindemarkung, für das Lebende nur das *τέμενος* des Heiligtums gilt, und daß, sich damit kreuzend, für die nicht zu identifizierenden Totenreste *θεσμός* und *ὄστεον ἀνθρώπου* die Gemeinde, in der das betreffende Heiligtum ist, sorgen muß, dagegen für eine Leiche oder ein Stück Vieh, die identifiziert werden können, die *προσήκοντες*. — Z. 24 f. die *καθαρμοὶ* des Kultbildes der *Κοροτρόφος* habe ich nach dem allgemeinen Kultbrauch bei den jährlichen Reinigungsfesten und außerordentlichen Reinigungen ergänzt.[2]

§ 5 handelt von der Verunreinigung durch einen Selbstmörder. Der Selbstmord, vor allem der durch Erhängen, verunreinigt besonders stark: Soph. Öd. R. 1226 ff. *οἶμαι γὰρ οὐδ' ἂν Ἴστρον οὔτε Φᾶσιν ἂν νίψαι καθαρμῷ τήνδε τὴν στέγην, ὅσα κεύθει, τὰ δ' αὐτίκ' ἐς τὸ φῶς φανεῖ κακὰ ἑκόντα κοὐκ ἄκοντα· τῶν δὲ πημονῶν μάλιστα λυποῦσ' αἳ φανῶσ' αὐθαίρετοι.*[3] Deshalb haben die Gesetze dem Leichnam des Selbstmörders

[1] An eine Verunreinigung des Weidelandes durch Mist, die für *τεμένη* z. B. *Syll.* 570, *Leg. Gr. sacr.* II 110, Dessau *Inscr. lat. sel.* II 4912 verboten wird, ist aus verschiedenen Gründen nicht zu denken. Weide wird natürlich durch das Vieh bemistet, ein Düngen (*κοπρεύειν*) hat sie nicht nötig.

[2] Plynteria in Athen *Plut. Alcib.* 34, Tonaia in Samos *Nilsson* S. 48. Bad der Artemis in Ephesos *Nilsson* 245, in Ankyra 255. Außerordentliche Reinigung der Göttermutter in Rom *Dio Cassius* 48, 43. Vgl. Hepding *Attis* 175. 216.

[3] Vgl. Rohde *Psyche*[3] I 217[5]. II 122[1].

die Grabesehren vorenthalten. Die allgemeinen Grundsätze geben Plato Leg. IX p. 873. Aristoteles Ethic. Nicom. V 15. Artemidor I 4. Besondere Gesetze von Theben und Cypern führt Thalheim, Griech. Rechtsaltertümer S. 44 f. an. Für Athen gibt eine Bestimmung Aeschin. c. Ctes. 244, für Rom Serv. Aen. XII 603 cautum fuerat in pontificalibus libris, ut qui laqueo vitam finisset, insepultus abiceretur. Vgl. auch CIL XI 6528. Seneca controv. VIII 4. Auch den Semiten galt das Erhängen und Kreuzigen als besonders verunreinigend: *Deuteron.* 21, 22 f. *ἐὰν δὲ γένηται ἔν τινι ἁμαρτία κρίμα θανάτου, καὶ ἀποθάνῃ καὶ κρεμάσητε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου, οὐ κοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι κεκαταραμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου· καὶ οὐ μιανεῖτε τὴν γῆν ἣν Κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι ἐν κλήρωι.* Mit Beziehung darauf sagt Josephus Bell. Iud. III 377 Niese *τοὺς γοῦν ἀναιροῦντας ἑαυτοὺς παρὰ μὲν ἡμῖν μέχρις ἡλίου δύσεως ἀτάφους ἐκρίπτειν ἔκριναν.* — Z. 34 f. Das leblose Werkzeug wird wie beim Unglücksfall (Aeschin. c. Ctes. 244) so auch beim Selbstmord über die Grenze geschafft oder auf den Schindanger geworfen: Plut. Themist. 22. *ἐν Μελίτῃ . . ., οὗ νῦν τὰ σώματα τῶν θανατουμένων οἱ δήμιοι προβάλλουσι καὶ τὰ ἱμάτια καὶ τοὺς βρόχους τῶν ἀπαγχομένων καὶ καθαιρεθέντων ἐκφέρουσιν.*

Z. 35 f. Ein Priester muß sich schon reinigen, wenn er den Toten nur gesehen hat. Das spricht der Kaiser Julian aus in dem Edikt, das Leichenzüge bei Tag verbietet, *epist.* 77 p. 601 Hertlein: *εἶτα οὐκ οἶδα οἵτινες ἀναθέντες ἐν κλίνῃ νεκρὸν διὰ μέσων ὠθοῦνται τῶν ταῦτα* (die Tagesgeschäfte) *σπουδαζόντων . . . τοῖς δὲ εἰς τὰ ἱερὰ βαδίζουσιν οὐ θέμις προσελθεῖν ἐστι πρὶν ἀπολούσασθαι· τοῖς γὰρ . . . θεοῖς . . . οὐ θέμις προσελθεῖν ἀπὸ τοιαύτης ὄψεως.* Dieselbe Übertragung der Unreinheit gilt im indischen Kult, wo der Brahmane, welcher das die Schulzeit abschließende Bad genommen hat, auf keine Richtstätte und keinen Leichenacker gehen, ja

nicht einmal einen Leichenträger sehen darf.[1] Im römischen Kult entstand daraus ein Konflikt mit unserem § 4: Serv. Aen. VI 176 cum pontificibus nefas esset cadaver videre, magis tamen nefas fuerat si visum insepultum relinquerent. Wie in unserem Fall der noch schwerere Konflikt mit § 5 gelöst war, ist nicht abzusehen.

Die §§ 4 und 5 in den *καθαρμοί* der Demeter sind eine glänzende Bestätigung für die Ausführungen Dieterichs, *Mutter Erde* S. 50—55: Demeter als Erdmutter waltet der Toten.

§ 6 handelt von den Eigenschaften der Opfertiere und der Auseinandersetzung zwischen ihrem Käufer und Verkäufer, wenn sie den Bedingungen (Schwangerschaft?) nicht entsprechen. In Z. 41 scheint dem Verkäufer ein Eid zugeschoben zu werden.

§ 7 erinnert mit seinem Rest an die Vorschrift im Androgynenorakel Diels, *Sibyll. Blätter* S. 114, v. 41 *μὴ γὰρ ἀπιστόφιλος* (= *ξένος*) *θυσίαισιν ἀνὴρ παρεπέσθω.*[2]

Ein Rückblick auf die Vorschriften, soweit sie deutlich zu erkennen sind, zeigt immerhin, daß die *δεισιδαιμονία* der Koer weder in rigorosen *ἁγνεῖαι*[3] noch in peinlichen *καθαρμοί* hervortritt, sondern mehr in der Vorsorge für alle möglichen Fälle. Mit ihnen konnte auch der ernste wissenschaftliche Arzt einverstanden sein, der nach strenger Abweisung der pfuschenden *καθαρταί* sagt, *περὶ ἱρῆς νούσου* c. I Schluß: *τὰ γοῦν μέγιστα τῶν ἁμαρτημάτων καὶ ἀνοσιώτατα τὸ θεῖόν ἐστι τὸ καθαῖρον καὶ ἁγνίζον καὶ ῥύμμα γινόμενον ἡμῖν, αὐτοί τε ὅρους τοῖσι θεοῖσι τῶν ἱρῶν καὶ τῶν τεμενέων ἀποδείκνυμεν, ὅπως ἂν μηδεὶς ὑπερβαίνῃ, ἢν μὴ ἁγνεύῃ,*

[1] Oldenberg *Religion der Veda* S. 417.

[2] Vgl. *Philologus* 1906, S. 630 ff.

[3] Geschlechtliche Enthaltsamkeit oder Reinigungen nach geschlechtlichem Verkehr werden in dem Erhaltenen nicht verlangt. Sie waren aber jedenfalls vor gottesdienstlichen Handlungen notwendig. Der Opferkalender *Inscr. of Cos* 37, 43 verlangt dafür *ἁγνεύεσθαι γυναικὸς καὶ ἄ[ρσενο]ς ἀντὶ νυκτός.*

ἐσιόντες τε περιρραινόμεθα οὐχ ὡς μιαινόμενοι, ἀλλ' εἴ τι καὶ πρότερον ἔχοιμεν μύσος, τοῦτο ἀφαγνιούμενοι. Aus anderen griechischen Heiligtümern sind viel strengere Vorschriften bekannt, noch weiter gehen darin die *castus* und *caerimoniae* des römischen Staatskults, besonders bei den höchsten Priesterämtern.[1] Auf alle Volksgenossen und auf das tägliche Leben sind die Vorschriften zum Teil in weit stärkerem Maße bei den Semiten und Indern ausgedehnt. Der besondere Wert unserer Inschrift liegt darin, daß sie auch mit ihren neuen Einzelvorschriften ein weiteres Beweisglied für die Gemeinsamkeit oder Ähnlichkeit der Tabuvorstellungen bei allen Völkern bildet. Dieses Bild kann durch weitere Förderung des Textes nur klarer werden. Eine Sammlung des Materials der griechischen *ἁγνεῖαι* und *καθαρμοί* im Zusammenhang mit anderen Religionen wäre eine erwünschte und lohnende Arbeit.

Nachtrag. Die Schwierigkeit bei der oben angenommenen Deutung von B Zeile 18 dürfte behoben werden durch die homerische Beschreibung des Achilleusschildes, wo dem Bild *Σ* 573 ff. *ἐν δ' ἀγέλην ποίησε βοῶν ὀρθοκραιράων* entspricht das Bild 587 ff. *ἐν δὲ νομὸν ποίησε . . . . μέγαν οἰῶν ἀργεννάων*, genau in der von mir geforderten Bedeutung.

[1] Wissowa *Religion der Römer* S. 435 f. Gellius *N. A.* X 15.

Die Todsünden

Von **Marie Gothein** in Heidelberg

Unter der Fülle personifizierter Abstrakta, die dem Mittelalter dazu dienten, seine philosophischen und psychologischen Gedanken anschaulich und volkstümlich zu machen, nehmen die sieben Todsünden eine hervorragende Stelle ein. Sie treten in der Literatur fast immer in geschlossener Gruppe auf, schon dadurch imponierend; die Vulgärsprachen kennen diese volkstümlichen Gestalten alle unter diesem Titel „Sieben Todsünden“, „seven deadly sins“, „sept péchées mortales“ und haben rückwirkend damit auch die lateinische Literatur des späteren Mittelalters beeinflußt. Denn die theologischen Schriften aller früheren Zeiten unterscheiden scharf zwischen vitia capitalia und peccata mortalia, und nur unter den ersteren verstehen sie unsere Todsünden. Nach des Thomas von Aquino Zeiten waren sie in ihrer Siebenzahl Namen und Reihenfolge ziemlich allgemein auf folgende lasterhafte Eigenschaften festgelegt: superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia.

Unter peccata mortalia aber verstand man zum Unterschiede von peccata venialia schwere Tatsünden, die, wenn ungebeichtet und ungesühnt, zum ewigen Tode führten, und die eben jene vitia capitalia zur psychologischen Voraussetzung hatten. Der Ausdruck Todsünde ist schon der frühesten Kirche bekannt, ja er findet sich zuerst im Neuen Testament (1. Joh. 5, 16) „*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*“. Hier ist allerdings keine Sünde namentlich angeführt, doch haben die Kirchenväter wie Tertullian, Cyprian, Origenes und Augustin den Ausdruck daher entlehnt, und sie verstehen alle unter delicta ad mortem, crimen mortale,

peccata mortifera, ἁμαρτίαι θανατηφόροι durchaus Tatsünden wie φόνοι, φαρμακία, παιδοφθορία.[1]

Weit älter aber als diese Gruppe sind die vitia principalia oder capitalia, die Ahnen vorchristlicher Zeit entstammen. Die lateinischen Theologen fanden Begriff und Ausdruck bei den griechischen schon vorgebildet. Der früheste Schriftsteller, der uns eine ausgeführte Abhandlung über dieses christliche Lehrstück hinterlassen hat, der Asket Evagrius aus Pontos, nennt sie λογισμοί.[2] Er spricht gleich im Anfang seiner Schrift von ihnen als von γενικώτατοι λογισμοί als „eingeborenen (Laster)gedanken". Häufiger aber werden sie als πνεύματα τῆς κακίας oder τῆς πονηρίας angesprochen. So benennt sie Nilus, der nicht lange nach Evagrius in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts das gleiche Thema behandelt.[3] Aber auch noch Cassian, der nachweislich diese Lehre aus dem Orient in den Okzident überträgt, spricht zwar zusammenfassend von vitia principalia, nennt aber jedes einzelne der Laster „spiritus".[4]

Dieser Ausdruck πνεύματα, der demjenigen, der auf dem heutigen Sprachgebrauch steht, nicht ohne weiteres verständlich sein könnte, zeigt uns nun, daß diese frühchristlichen Schriftsteller noch ein mehr oder minder deutliches Bewußtsein von dem Vorstellungskreis haben mußten, aus dem sie ihre Anschauung von den Hauptlastern, die das Heil des Menschen fortwährend bedrohen, und von denen er sich in stetem Kampfe befreien muß, entlehnt haben. Der Bibel direkt ist diese

---

[1] Otto Zöckler *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden,* München 1893. *Bibl. und kirchenhistor. Studien,* Heft 3.

[2] Evagrius Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν πρὸς Ἀνατόλιον dazu Zöckler a. o. O. p. 16 u. Gennadius *De viris ill.* c. 11.

[3] Nilus Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας. Migne *Patr. gr.-lat. tom.* 79, 1145 ff.

[4] Joh. Cassianus ed. M. Petschenig *De Institutis Coenobierum* lib. V ff. *De Spiritu Gastrimargiae* etc. Noch im 13. Jahrhundert nennt der Kard. Hugo in seinem Bibelkommentar zu Luk. 11, 26 die septem vitia capitalia: septem spiritus nequam.

Gruppe von Lastern nicht entnommen; nirgends findet sich eine Aufzählung, die irgend mit der später von der Kirche rezipierten übereinstimmte. Dagegen kann uns doch ein Bibelwort näher zum Verständnis der Quelle der ganzen Vorstellungsreihe führen. Der Apostel Paulus spornt seine Ephesergemeinde (6, 12) an, sich zum Kampfe zu rüsten, nicht gegen Fleisch und Blut, sondern „πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις“. Hier finden wir also den gleichen Ausdruck wieder, den Nilus für seine oben angeführte Schrift zum Titel gewählt hat. Der Apostel nennt die Geister des Bösen nicht einzeln mit Namen, er kennt aber ihren Wohnsitz „ἐν τοῖς ἐπουρανίοις“ in den Himmeln, den himmlischen Sphären wohnen sie, und er weiß, daß sie die αρχαί, die κοσμοκράτορες, die Beherrscher des Kosmos sind, die dem Menschen schaden, wo sie nur können, und gegen die der Mensch nur kämpfen kann, wenn er sich mit den geistlichen Waffen rüstet. Furchtbare konkrete Wesen sieht der Apostel in diesen Feinden der Menschheit[1], überall aus seinen Briefen tritt uns eine solche Anschauung entgegen.[2] Der Epheserbrief aber ist ganz besonders von dieser Vorstellung durchdrungen. Nur dem, heißt es in einer früheren Stelle (1, 20), der sich Christus ganz ergibt, kann die Macht dieser bösen Feinde nichts anhaben, denn Christus hat Gott über diese Geister gestellt, als er ihn von den Toten erweckte und ihn zu seiner Rechten setzte ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς .... καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου“. Der Apostel nennt auch hier die Namen nicht, aber er weiß, daß sie zu nennen sind und

---

[1] Eine Stelle in den Evangelien könnte hierfür noch von besonderem Interesse sein. Luk. 11, 26 heißt es τότε πορεύεται (τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα) καὶ παραλαμβάνει ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ ἑπτά. Daß diese Stelle auf die Entwickelung der Lasterheptas Einfluß gehabt hat, glaube ich nicht. Der unsaubere Geist findet sieben Dämonen in der Wüste, deren gewöhnlichem Aufenthalt. Die mittelalterlichen Bibelkommentare leiten jedenfalls die Todsünden nie irgendwie aus dieser Stelle ab.

[2] Everling *Die Paulinische Angelologie und Dämonologie.*

zu wissen, denn der Name ist das Wesen, und die feindlichen Geister werden überwunden, wenn man ihren Namen kennt[1], über diesen aber ist Christus, und die Gläubigen in Christo hat Gott in seiner Gnade mit Christo auferweckt und „συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις“.

Die theologische wie die philologische Wissenschaft hat in letzter Zeit in reichem Maße Beweise gebracht, wie sehr gerade die Paulinischen Briefe mit ihrer Engel- und Dämonenvorstellung im engsten Zusammenhang mit der herrschenden Weltanschauung der Zeit stehen.[2] Es war die Zeit, wo die ganze orientalisch-griechische Menschheit unter dem Drucke der Dämonenherrschaft in Furcht seufzte, wo die Sehnsucht, sich von diesen Tyrannen, denen der Mensch aus eigener Kraft nicht entrinnen konnte, zu befreien, überall Kulte begünstigte, die ihren Gläubigen einen Ausweg aus diesem Labyrinth zeigten. Ein σωτήρ mußte die Herrschaft dieser Dämonen brechen und durch ein Mysterium die Seinen zu der gleichen Überwindung führen. Unter den neutestamentlichen Schriften zeigt der Epheserbrief am deutlichsten diese Weltanschauung. Ganz durchdrungen aber von ihr sind heidnische Kulte wie der Mithraskult[3], in ihr sind wesentlich die Grundvorstellungen der Hermetischen Schriften zu suchen[4], in das hellenistische Judentum war sie eingedrungen[5], und deutlich läßt sie sich in der Religion der Mandäer erkennen.[6] Das Christentum selbst hat Jahrhunderte einen immer neuen Kampf mit ihr durchfechten müssen, denn in ihr ist nach Anz[7] „die Zentrallehre“

[1] A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie,* Leipzig 1903, p. 112 u. Reitzenstein *Poimandres,* Leipzig 1904, p. 17, Anm. 6.

[2] Everling a. o. O. Hermann Diels *Elementum* p. 50 ff. R. Reitzenstein *Poimandres* p. 76 ff.

[3] A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie.*

[4] Reitzenstein *Poimandres* insbesondere p. 69 ff.

[5] Reitzenstein a. o. O. p. 76 ff.

[6] Brand *Religion der Mandäer* p. 74 ff.

[7] W. Anz *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus,* Texte und Untersuchungen, herausg. von O. v. Gebhardt und A. Harnak, B. XV, Heft 3.

der gnostischen Sekten zu suchen. Gerade im Gnostizismus hatte die Vorstellung von der Unentrinnbarkeit der εἱμαρμένη eine besonders düstere Färbung angenommen. Einen Gürtel hatte sie um alles Lebendige gespannt, diesen Gürtel aber bildeten die Sphären der sieben Wandelsterne, der Planeten. Sie sind die Behausung der ἄρχοντες, der Feinde der Menschen, oder wurden auch als die bösen Geister selbst angesehen. Gegen das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts häufen sich die überlieferten Zeugnisse für diese Vorstellung, doch auch der Apostel Paulus sieht in Sonne, Mond und Sternen lebendige Wesen, die einen Körper haben[1], und auch er übernahm dies als eine seiner Zeit geläufige Vorstellung. Die Bosheit dieser Feinde der Menschheit äußert sich aber vor allem darin, daß sie den Menschen ihr eigenes Wesen und damit die bösen Eigenschaften, deren Bewahrer und Beherrscher sie sind, einpflanzen und sie so zur Sünde zwingen. Allen diesen Religionsgemeinschaften gilt also die Sünde als etwas, was von außen in die reingeschaffene Seele eingedrungen ist. In der koptisch-gnostischen Schrift der Pistis Sophia erhält der Jünger auf seine Frage nach der Herkunft der Sünde alle gewünschte Auskunft „ἄρχοντες εἱμαρμένης isti ἀναγκάζουσιν homines usque ad commiserint peccata“.[2] Die Gläubigen aber können „den Zaun der Bosheit, die in Ewigkeit geborenen Tore der Archonten“[3] durchbrechen mit Hilfe der Weihen, die sie erlangt, der Formeln, die sie erlernt, der „ὀνόματα ὀνομαζόμενα“, wie sie der Verfasser des Epheserbriefes nennt. Und wie die Gnostiker, so denken auch die heidnischen Religionsgemeinschaften jener Zeit. Die Mandäer stellen sich in besonders krasser Phantasie die Sphärenkreise als Gefängnisse, „Maṭarta“, vor, die die Seele durchlaufen muß. Ein sehr charakteristisches Beispiel teilt Anz[4] mit: „Und ich ging weiter und gelangte

[1] Everling a. o. O. p. 45, 1. Kor. 15, 40—41.
[2] Pistis Sophia ed. Schwartze Petermann 336.
[3] Anz a.o.O. p. 11 Origenes contra Celsum VI 31. [4] Anz a.o.O. p. 71.

zu einer anderen Maṭarta, der des Zan Hasazban, des hurtigen, allzeit bereiten, des Königs des Zornes, der Gewalt und des Verderbens. Ich fragte und sprach: „Wessen Maṭarta ist dies und wen hält sie gefangen und wer ist darin gefesselt?“ So fragte ich, und man antwortete mir: „Gefesselt sind in dieser Maṭarta diejenigen, welche Blut vergießen und ihre Ebenbilder verderben“ usw. Namen und Zeichen mußte die Seele vorweisen, um durch den Ort des Schreckens durchgelassen zu werden.

Konsequenter aber und daher deutlicher als alle diese Sekten bewahrt die hermetische Philosophie den Zusammenhang der Planeten mit sieben lasterhaften Eigenschaften, die sie der Seele einpflanzen, in der Lehre von dem Sündenfall und der endlichen Erlösung des Menschen. Aus Ungehorsam gegen ihren Schöpfer durchbricht die Seele den Sphärenkreis, beim Niedersteigen empfängt sie von den Planeten die bösen Eigenschaften, die sie dereinst beim Aufstieg wieder an die einzelnen Planeten zurückgeben darf.[1] Die hermetischen Schriften weisen verschiedene Listen von lasterhaften Eigenschaften auf, die in der Zahl sieben überall übereinstimmen, im Inhalt aber stark voneinander abweichen[2], wenn auch einige der Eigenschaften wie Stolz, Zorn und Unzucht und meist auch Geiz in allen wiederkehren. Gerade die Liste allerdings, die uns von der

[1] Reitzenstein a. o. O. p. 52ff. p. 232. Anm. 1 hat Reitzenstein auf den Zusammenhang der christlichen Todsündenvorstellung mit der hermetischen Philosophie hingewiesen. Zielinski *Philologus* 64, 21 hat dann diesen Gedanken aufgenommen und ihn noch einmal *Süddeutsche Monatshefte* 11. Heft, 2. Jahrg. 1905 ausführlicher und in populärer Form entwickelt. Diesen klaren, einleuchtenden Ausführungen verdanke ich die Anregung zu meiner Untersuchung. Vor beiden hat aber schon Ferdinand v. Andrian *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker* (Mitteil. der Anthrop. Gesellsch. in Wien B. XXXI, 3. Folge, B. I, 1901, p. 264) in der astrologischen Weltanschauung der antiken Völker die Quelle gefunden, aus der die sieben Todsünden geflossen. Er sieht, und dies wohl mit Recht, in den Gnostikern die unmittelbaren Väter des christlichen Lehrstückes.

[2] Zielinski *Hermes u. d. Hermetik, Archiv für Religionswissenschaft,* Bd. 8, 1905, p. 332 f.

Erlösung des hermetischen Menschen berichtet, hat mit unserem Sündenschema am wenigsten zu tun.[1] Doch gibt die 6. Schrift des hermetischen Corpus, die dem Beweise gewidmet ist, daß „*τὸ ἀγαθὸν ἐν οὐδενί ἐστιν εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ*“ eine Liste, die bis auf geringe Abweichungen sich mit dem späteren abendländischen Schema deckt. Die Freiheit des einzigen Gottes von der Sünde wird uns hier (§ 1) wohl in Anlehnung an die Platonische Selbstgenügsamkeit des Guten, wie sie auch für die Freundschaft (Lysis 215 A) entwickelt wird, dargestellt. Das Gute ist nur in Gott, denn da er nicht Mangel leidet, wird er nicht schlecht durch Begierde nach Besitz (avaritia), er verliert nichts und kann daher durch den Verlust nicht der Traurigkeit (acedia) anheimfallen, denn die Traurigkeit ist ein Teil der Schlechtigkeit. Kein Stärkerer ist, den er bekriegen (superbia) müßte, kein Gefährte, dem er unrecht tun oder den er in Liebe begehren (luxuria) müßte, keiner, der ihm ungehorsam, daß er sich darob erzürnen (ira) müßte, kein Weiserer, den er beneiden (invidia) könnte.[2] Wenn wir „bekriegen des Stärkeren“ mit Herrschsucht (superbia) identifizieren, so bleibt nur *ἀδικηθῆναι* übrig, für das in dem Schema der abendländischen Kirche „gula“ getreten ist. In dieser Stelle fehlt die Beziehung auf die Planeten.[3] Eine unmittelbare Zusammenstellung von Lastern und Planeten hat uns Servius aufbewahrt.[4] Zu Aeneis VI, 714 heißt es: „fingunt mathematici“,

[1] *Poimandres* ed. Parthey I, p. 14, § 24 ff. Vgl. auch Reitzenstein a. o. O. p. 52, Anm. 3.

[2] *Poimandres* ed. Parthey VI, p. 48 ff. Aus der gleichen Schlußfolgerung fordert auch Dante in seiner Schrift über die Weltmonarchie den leidenschaftslosen Weltmonarchen.

[3] Zielinski *Hermes u. d. Hermetik* p. 332, hat eine Verteilung vorgenommen; über die fünf auch von Servius genannten Laster kann kaum ein Zweifel herrschen. Für 3 u. 4 scheint mir dem Texte sehr Gewalt angetan.

[4] Maaß *Tagesgötter in Rom und den Provinzen* p. 33. Reitzenstein a. o. O. p. 53.

daß die Seele beim Herabsteigen mit sich nähme „torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Iovis regni desiderium“. Luna und Sol fehlen, nicht weil Servius sie vergessen, sondern weil sie häufig von den fünf Planeten abgetrennt als segenspendend den Unheilbringern gegenübergestellt werden und weil sie als die großen φῶτα auch sonst eine Kategorie für sich gegenüber den übrigen Planeten bilden.[1]

Wenn schon diese Serviusstelle von größter Wichtigkeit für die klare Darlegung des Zusammenhangs der Planeten mit unserem Lasterschema ist, so besitzen wir noch ein anderes Zeugnis des klassischen Altertums, das um so wichtiger ist, weil wir daraus sehen, daß auch außerhalb der Kreise der hellenistischen Mystik die Vorstellung einer Siebenzahl von Hauptlastern feste Wurzel hatte. Es ist dies die merkwürdige Stelle in der ersten Epistel des Horaz an Maecenas, in der er dem Freunde ein Heilmittel für jedes Laster angibt.

Fervet avaritia miseroque cupidine pectus?
Sunt verba et voces, quibus hunc lenire dolorem
Possis, et magnam morbi deponere partem.
Laudis amore tumes? sunt certa piacula, quae te
Ter pure lecto poterunt recreare libello.
Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator.
Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit
Si modo culturae patientem commodet aurem.

---

[1] Reitzenstein p. 53, Anm. 2, siehe auch Anz. a. o. O. p. 83, 4. Maaß *Tagesgötter* p. 129 macht auf den Schluß des sogenannten Katasterismenbuches des Eratosthenes aufmerksam, in dem nur fünf Planeten angeführt werden. — Auch Ptolemaios hat in seinem Kapitel περὶ ποιότητος ψυχῆς (Tetrabiblos III, 14) nur die fünf eigentlichen Planeten berücksichtigt. Hier bewirken sie in günstiger Stellung jedesmal die wünschenswerten seelischen Eigenschaften, in ungünstiger das üble Gegenbild dazu. Die von Servius erwähnten charakteristischen Züge fehlen auch hier nicht; z. B. Saturn bringt in ungünstiger Stellung μονογνώμονας, ἀνακεχωρηκότας, δειλούς, φιλερήμους, ῥυπαρούς, ἀδιαφόρους etc. hervor, u. ähnl. die anderen Planeten. (Die Ptolemaiosstelle verdanke ich Prof. F. Boll.)

Die direkte Quelle, aus der der römische Dichter seine Lasterreihe schöpfte, ist leider noch nicht aufgefunden. Man hat auf die Stoiker hingewiesen, und des Poseidonios eingehende Behandlung der Siebenzahl in seinem Timaioskommentar lassen die Möglichkeit, daß Horaz hier direkt oder indirekt sein Vorbild fand, offen.[1] Die Stoiker bevorzugen insgesamt einzelne Zusammenstellungen, wie luxuria, avaritia, ambitio, oder ira, cupiditas (opes), libido. Doch so viele Lastergruppen uns auch von den Philosophen des späteren Altertums unter stoischem Einflusse erhalten sind, so ist nicht eine, die der Horazischen entfernt ähnlich sähe, sei es, daß sie nach platonischer Lehre die Narben der Seele, die das Laster eingräbt, aufzählen, sei es, daß sie Tatsünden büßen lassen. Vielleicht auch würde eine genauere Untersuchung der sermones und Diatriben der kynischen Philosophen weiter führen. Wie stark Horaz in seinen Satiren von diesen volkstümlichen Predigern beeinflußt worden ist, zeigt sich durch Vergleich mit den neuaufgefundenen Bruchstücken mehr und mehr. Die Wahrscheinlichkeit, daß solche halb sprichwörtlich zusammengestellte Lasterreihen, die mit astrologisch-mystischen Vorstellungen zusammenhängen, sich in volkstümlichen Quellen leichter erhalten als in den Spekulationen gelehrter Philosophen, ist gewiß nicht ganz abzuweisen.

Die Bedeutung, die Horaz' Aufzählung in der Entwickelung der Hauptlasterlehre der abendländischen Kirche einnimmt, wird später erwähnt werden.

Wenden wir uns nun den Anfängen dieser Lehre in der orthodoxen Kirche zu, die wir im Orient finden, so muß

---

[1] Zöckler a. o. O. p. 7 hat zuerst auf die Übereinstimmung dieser Horazstelle mit dem Kirchenschema aufmerksam gemacht, er deutet auf die Stoiker als Quelle. Zielinski *Philologus* 64, 31 nennt sich ihm anschließend, doch auch nur vermutungsweise Poseidonios. Roscher *Die Hebdomadenlehre der griech. Philosophen und Ärzte*, *Abh. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.*, Bd. XXIV der *Phil.-Hist. Klasse*, p. 190 ff., handelt ausführlich über des Poseidonios Bedeutung für die griechische Hebdomadenlehre.

es nach allem bisher Gesagten in Erstaunen setzen, daß diese erste dogmatische Festlegung uns nicht sieben, sondern acht Laster gibt. *Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν* nennt Evagrius von Pontus seine Schrift und Nilus *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, und beide zählen mit geringer Abweichung der Reihenfolge folgende Laster auf: *γαστριμαργία* (Völlerei), *πορνεία* (Unzucht), *φιλαργυρία* (Geiz), *λύπη* (Traurigkeit), *ὀργή* (Zorn), *ἀκηδία* (Trägheit), *κενοδοξία* (Eitelkeit), *ὑπερηφανία* (Stolz). Zöckler weist sehr treffend nach, wie diese Reihenfolge von den mönchischen Verfassern für mönchische Bedürfnisse gemacht sei, wie zuerst die fleischlichen Sünden Völlerei und Unzucht, dann die geistigen, zuletzt am schwersten von allen der Stolz zu überwinden sei.

Doch erklärt dies weder die Zahl, noch die Auswahl dieser Aufzählung. Die Verfasser erwähnen nichts von einer Quelle. Sie nehmen unabhängig voneinander die acht Hauptlaster als etwas Festes und Gegebenes an, das man nur mit Beispielen belegen müßte. Wir müssen mit Sicherheit annehmen, daß das Bewußtsein von der eigentlichen Quelle dieser ganzen Vorstellung den christlichen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrhunderts völlig entschwunden oder zum mindesten absichtlich von ihnen ausgeschieden war. Denn die orthodoxe Kirche hatte damals den Kampf gegen die Astrologie und die damit verbundene Weltanschauung wenigstens äußerlich an den meisten Orten siegreich bestanden; eine letzte Erinnerung fanden wir höchstens noch im Titel der Schrift des Nilus. Doch auch an eine Herleitung aus der gelehrten aristotelischen Philosophie wird man kaum denken können. Die Aristoteliker, die sich auf die platonische Seelenlehre stützen, gehen von den Tugenden aus, deren Verneinung die Laster sind.[1] Die christliche Laster-

[1] Hans v. Schubert *Moellers Lehrbuch der Kirchengeschichte* 2. Aufl. 1902 p. 796 ff. macht auf die pseudoaristotelische Schrift *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* aufmerksam. Hier sind acht Tugenden und als Laster die ihnen entsprechenden Verneinungen aufgezählt. Aus den oben an-

lehre aber hat sich, wie im weiteren immer wieder wird betont werden müssen, völlig unabhängig von der christlichen Tugendlehre, die sich an die platonische anlehnt, entwickelt, so sehr, daß irgendeine Übereinstimmung der beiden durch Gegenüberstellung von der Kirche niemals ernstlich versucht wird. Wenn also unsere Schriftsteller eine Achtzahl von Hauptlastern gebrauchen, ohne den Anspruch zu machen, selbsttätig in Zahl und Auswahl gewesen zu sein, so liegt auch hier die Wahrscheinlichkeit einer volkstümlichen Tradition sehr nahe. Um uns die Änderung der ursprünglichen Sieben- zu einer Achtzahl zu erklären, müssen wir im Auge behalten, daß diese Schriften im Orient entstanden, aus alexandrinischen Kreisen hervorgegangen sind, d. h. in dem Lande, wo die mystische Zahlenspielerei sich ganz besonders darin gefällt, eine Zahl aus der anderen hervorgehen zu lassen. Schon bei den Babyloniern sind die Igigi, die Götter, die häufig mit den Planeten als den Schicksalsgöttern identifiziert werden, wohl ursprünglich sieben, werden aber noch öfter als acht gezählt.[1] In der ägyptischen Theogonie spielt die Achtzahl an sich eine große Rolle.[2] Die

---

geführten Gründen stimmen diese Tugendverneinungen aber mit dem kirchlichen Lasterschema wenig überein. Mit größerem inneren Rechte hat man in der stoischen Lehre von den vier πάθη: ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη und φόβος die Quelle der ersten christlichen Laster sehen wollen (Zöckler a. a. O. p. 5 ff.). Denn diese πάθη sind selbständig entwickelte Seelentriebe. Doch eine wirkliche Übereinstimmung, die auf eine direkte Erweiterung der stoischen Lehre wiese, ist auch hier nicht zu finden. Die Furcht, ein so wichtiges Glied der stoischen Affektenlehre, läßt sich schwerlich unterbringen. Auch die Praxis der stoischen Philosophen, die vier Affekte als Hauptklassen hervorzuheben, unter die eine Menge von Unterarten gruppiert wurden, hat, soweit wir sehen können, gerade in der ersten christlich-mönchischen Tradition der Laster nicht gewirkt, sondern findet erst im Abendlande bei dem Siebenschema des Prudentius eine Analogie.

[1] Schrader *Die Keilinschriften und das alte Testament.* 3. Aufl. 1902 p. 153, dazu Jensen *Keilinschriften-Bibliothek VI*, p. 587.

[2] Brugsch *Religion und Mythologie der alten Egypter.* Leipzig 1888 p. 149 ff.

Ogdoasgottheiten, die die Ägypter unter verschiedenen Namen und Gestalten verehrten, erinnern ebenfalls in manchen ihrer Aufgaben und Darstellungen an die Planeten, so wenn sie als Sänger[1] die neugeborene Sonne im Osten begrüßen, um danach im Wasser unterzutauchen und am Abend im westlichen Himmel wieder zu erscheinen, wenn sie als aufgehende und untergehende aufgeführt werden. Sie erscheinen immer paarweise, wie acht als Vierpaar auch in der frühen christlichen Zahlenmystik eine Rolle spielt, „quattuor conjugationes et copulae" nennt Cassian die Hauptlaster. Wie leicht auch bei den Ägyptern immer eine Zahl aus der anderen herauswächst, zeigt eine Inschrift von Dêr-el-Bahari[2], die einem Propheten des Ammon gilt: „ich bin zwei" spricht der Tote, „die vier werden, ich bin vier, die acht werden, ich bin einer darüber hinaus". Hier ist aus der Ogdoas die Enneas geworden; in ähnlicher Weise läßt Hieronymus aus der Sieben die Acht entstehen „Septenario numero expleto (im alten Bund) postea per ogdoadem ad Evangelium scandimus".[3] Gregor von Nazianz wieder identifiziert die sieben Tage der Woche mit dem gegenwärtigen Leben und die Zahl 8 mit dem *μέλλων αἰὼν καὶ ἀδιάλυτος*. Auch Beda fügt[4] den sieben Weltzeitaltern als achtes die Zeit der ewigen Ruhe nach dem jüngsten Gericht an[5], was Abt Elfric in seiner Einleitung zum Alten Testament (ed. Grein p. 19 f.) übernommen hat. Bei Hieronymus findet sich hier in orthodoxer Fassung eine zweifellose Anlehnung an gnostische Anschauungen. Bei den Gnostikern spielt durchweg die Ogdoas eine große Rolle, sie ist hier immer der Kreis der Überwindung der bösen Sieben, das Zwischenreich, ehe die Seele zur höchsten Vollendung

---

[1] Zu erinnern ist an die Sphärenharmonie der Planeten bei den Pythagoreern.

[2] Maspero *Receuil des travaux rélatifs à la philologie et à l' archéologie egyptienne et assyrienne XXIII*, p. 196.

[3] Hieronymus in *Eccl.* c. II n. 2 Migne XXIII, 1101.

[4] *Migne* t. 36 p. 612 C. [5] *De temporum ratione* c. 71.

aufsteigen darf, so bei den Valentinianern und den Ophiten.[1] Doch auch die hermetische Philosophie kennt in ähnlichem Sinne die Ogdoas[2], und die mandäischen Schriften sprechen häufig von acht Maṭartas und zählen dann wohl dazu Ruhâ, die böse Mutter der sieben.[3]

Näher aber noch zu unserem Ziel führt uns eine jüdisch-hellenistische Schrift, die durch spätere Zusätze für christlichen Gebrauch zurecht gemacht worden ist[4], das Testament der XII Patriarchen.[5] Diese Schrift scheint mir in jeder Beziehung ein wichtiges Glied in der Entwickelung unseres Vorstellungskreises zu sein. Sie ist ganz durchsetzt von der Furcht vor den bösen Dämonen, den Geistern des Irrtums, den *πνεύματα τῆς πλάνης*[6], vor denen die Patriarchen ihre Kinder warnen. Das Testament Ruben enthält aber eine Aufzählung aller sieben *πνεύματα τῆς πλάνης* in folgender Reihenfolge: *πορνεία, γαστριμαργία, μάχη, κενοδοξία, ὑπερηφανία, ψεῦδος, ἀδικία.* Sie sind in den Menschen hineingepflanzt und leben in ihm zusammen mit den Geistern des Lebens, auch sieben an der Zahl, den fünf Sinnen, dem Geiste der Bewegung, des Werdens und dem Geiste der Zeugung. Nun fährt der Patriarch fort: *ἐπὶ πᾶσι τούτοις ὄγδοον πνεῦμα τοῦ ὕπνου ἐστί*, und diesem

[1] Lipsius *Ophitisches System. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.* 1863 p. 37—57. Anz a. o. O. p. 35 ff.

[2] Reitzenstein *Poimandres* p. 53 u. 54.

[3] Brand a. o. O. p. 74.

[4] Schürer *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Chr.* Leipzig 1898. 3. Aufl. p. 260.

[5] *Testament der XII Patriarchen* ed. Robert Sinker. Cambridge 1869.

[6] Reitzenstein a. o. O. 53 Anm. 3 und p. 75 Anm. 4 will aus Ruben c. 2 herauslesen, daß jeder Planet mit einem guten und einem bösen Geiste verbunden sei; im Texte selbst aber steht hiervon nichts, denn die *ἑπτὰ πνεύματα τῆς πλάνης*, vor denen der Patriarch seine Kinder warnt, sind doch nur die sieben Geister des Irrtums, der Sünde, die den *πνεύματα ζωῆς* entgegengesetzt sind. Auch sonst treffen wir den Ausdruck *πνεύματα τῆς πλάνης* verschiedene Male in der Schrift an (Simeon 3, Isaschar 4, Sebulon 7), immer aber in gleicher Bedeutung; an einer Stelle (Simeon 2) spricht der Patriarch auch von einem *ἄρχων τῆς πλάνης*; von Planeten aber ist nirgend die Rede.

ganz unerwartet kommenden achten Geiste — es waren von ihm zu Anfang ausdrücklich nur sieben angekündigt — muß auch auf der Seite der *πνεύματα τῆς πλάνης* ein achter entsprechen, der mit den gleichen Worten eingeleitet wird, es ist die *φαντασία*, die an und für sich mit den bösen Geistern gar nichts zu tun hat und wohl nur als Gefährtin des Schlafes gewählt ist, um das Umherschweifen des Traumes dadurch anzudeuten. Augenscheinlich hat also hier der jüdische Verfasser unter dem Zwange einer herrschenden Ogdoas seine ursprüngliche Hebdomas erweitert.[1] Ähnlich werden wir uns auch die Entstehung der Ogdoas der Hauptlaster in der christlichen orientalischen Kirche denken müssen. Dazu kommt eine große Übereinstimmung des Inhalts der Liste des Patriarchen mit der der Hauptlaster in ihrer frühesten christlichen Gestalt.

Testamentum Ruben	Evagrius
1. *πορνεία*	2. *πορνεία*
2. *γαστριμαργία*	1. *γαστριμαργία*
3. *μάχη*	5. *ὀργή*
4. *κενοδοξία*	7. *κενοδοξία*
5. *ὑπερηφανία*	8. *ὑπερηφανία*
6. *ψεῦδος*	4. *λύπη*
7. *ἀδικία*	3. *φιλαργυρία*
8. (*φαντασία*)	6. *ἀκηδία.*

Sechs Eigenschaften stimmen überein, denn die *ἀδικία* im Testamentum ist als eine Bereicherung durch Diebstahl und krumme Wege erklärt, also der *φιλαργυρία* gleichzusetzen. Es fehlen also nur die beiden zusammengehörigen *λύπη* und *ἀκηδία.* Doch auch von diesem Lasterpaar, das immer als

[1] Ähnlich werden wir wohl auch die Stelle in dem pseudohippokratischen Buch *περὶ ἑβδομάδων* erklären, wo nach einer ausdrücklichen Ankündigung von sieben himmlischen Gestirnen darauf acht (vier Paare) aufgezählt werden, auf die Roscher hinweist (*Die Hebdomadenlehre* a. a. O. p. 47). Dadurch werden auch die Bedenken Roschers (Anm. 80), daß es sich hier um eine falsche Zählung handle und eines der Gestirne ausgelassen werden müsse, gehoben.

besonders christlich und innerhalb der christlichen Kirche als besonders geistlich angesehen worden ist, hat die *λύπη*, wie schon Reitzenstein hervorhebt[1], ihren Ursprung in den hermetischen Schriften. In der oben besprochenen 6. Schrift heißt es mit besonderer Betonung „*ἡ λύπη γὰρ κακίας μέρος*".[2] In der gleichen Schrift befindet sich noch eine andere Aufzählung von einer Siebenzahl von Lastern, die stark von dem ersten Schema abweicht.[3] Auch hier tritt noch ein besonders herausgehobenes achtes Laster „*τὸ μᾶλλον ἀνυπέρβλητον κακόν, ἡ γαστριμαργία, ἡ τῶν κακῶν πάντων χορηγός, ἡ πλάνη, ἡ ἀπουσία ἐνθάδε τοῦ ἀγαθοῦ ἐστί*". Die Völlerei, die bei der ersten Aufzählung fehlte, ist also hier als Chorführerin aller anderen, gleichgültig aufgezählten Laster mit solcher Heftigkeit bezeichnet, als wollte der asketische Verfasser ein in seiner Gemeinde sehr verbreitetes Laster treffen. Mit diesem Laster aber beginnen auch die orientalisch-christlichen Aufzählungen den Reigen, und der Patriarch Ruben im Testamentum stellt es mit *πορνεία*, der es an zweiter Stelle als Fleischeslaster folgt, an die Spitze.

Wir dürfen also annehmen, daß die christlichen Schriftsteller um das Jahr 400 sich einem im Orient weit verbreiteten Achtlasterschema angeschlossen haben, das in Inhalt, vielleicht auch in der Reihenfolge ihnen in fester Form vorgelegen hat.

Im Beginne des 5. Jahrhunderts kehrt nun der in Ägypten erzogene Johannes Cassianus nach dem Okzident zurück, um von Südgallien aus, wo er Abt des Klosters Lerinum wurde, die orientalische Klosterzucht mit großem Erfolge auch im Okzident zu verbreiten. Er bringt mit sich die Achtlasterlehre,

---

[1] Reitzenstein a. o. O. p. 233.

[2] *λύπη* ist allerdings auch eine der vier Affekte der Stoa, so daß ihr Einfluß sowohl auf die hermetische Philosophie, wie auf die christliche Lasterlehre hierin nicht unwahrscheinlich ist.

[3] § 4 *σῶμα ὑλικὸν τὸ πάντοθεν ἐσφιγμένον* (Zielinski *Hermes u. d. Hermetik* p. 233 sieht mit Recht in diesem Ausdruck eine Erinnerung an die Planeten) *κακίᾳ καὶ πόνοις, καὶ ἀλγηδόσι, καὶ ἐπιθυμίαις, καὶ ὀργαῖς, καὶ ἀπάταις, καὶ δόξαις ἀνοήτοις.*

die er für so wichtig für die von ihm organisierten Klöster hält, daß er in seinem umfangreichen Werke De institutione coenobiorum[1] von 12 Büchern acht ihr widmet. Bei der großen Bedeutung und dem Einfluß, den Cassian als der Organisator der Klöster für das Abendland hatte, konnte er auf eine rasche Verbreitung des Achtlasterschemas rechnen. In der Tat sehen wir es auch über die Klosterpraxis hinaus lange in Gebrauch, trotzdem es von Anfang an mit einer anderen abendländischen Fassung zu kämpfen hatte, der es schließlich unterlegen ist. Am längsten und nachhaltigsten können wir sein Wirken in dem Lande verfolgen, wo die christliche Kultur sich ganz unter dem Einflusse von Klöstern entwickelt hat, in Großbritannien. Leider lassen uns irische Quellen ganz im Stich, trotzdem die Anfänge dieser Kirche, die sich noch im Dunkel verlieren, höchst wahrscheinlich „eine Folge jener ersten mächtigen Welle des Mönchstums waren, die sich über Gallien und Britannien ergoß“[2], in der eben Cassian eine so große Rolle spielt. Dagegen beruft sich der erste hervorragende Kopf der angelsächsischen Kirche, Aldhelmus von Sherborne, im Anfang des 8. Jahrhunderts ausdrücklich auf Cassians Werk, wenn er die acht Hauptlaster aufzählt. So in seinem großen Gedichte De laude virginum, dessen letzter Teil De octo principalibus vitiis[3] den Hauptlastern gewidmet ist. Aldhelmus ging aus der Schule des Abtes Hadrian hervor, der mit dem Mönche Theodorus von Tharsus nach Canterbury herübergekommen war. Höchst wahrscheinlich hat dieser frische und unmittelbare orientalische Einfluß des mächtigen Erzbischofs von Canterbury das Seinige beigetragen, um die Achtlasterlehre festzuhalten. Es ist auch vielleicht nicht ohne Bedeutung und Zusammenhang,

[1] *De coenobiorum Institutione V* 1 ff. die gleiche Reihenfolge der Sünden auch 5 Collatio c. 11; 18.

[2] Zimmer *Keltische Kirche, Real-Encyklopädie für protestantische Theologie.*

[3] Migne *Patrol. lat.* LXXXIX 281 ff. bei Giles *Patres ecclesiae anglicanae* (Oxford 1844) p. 203 ff. erscheint es als selbständiges Gedicht.

daß Beda ausdrücklich die Achtzahl als vom Übel ansieht, „in malo accipitur". Weil sie aus zweimal vier besteht, so erinnert sie an die Zeitlichkeit, da das Jahr aus vier Jahreszeiten besteht, sie erinnert an die Erde, welche in vier Himmelsrichtungen auseinander geht, an das Körperliche, das aus vier Elementen besteht.[1] Da Beda mit dieser im Mittelalter doch sehr ernst genommenen Zahlenmystik allein dasteht und Hieronymus z. B. ihr direkt widerspricht, so ist hier vielleicht auch eine Wurzel, die die Acht bei den Lastern gerade in Britannien festhielt, zu sehen.

Bei Alcuin, der ein Jahrhundert später am Karolingischen Hofe sein Buch über die Tugenden und Laster[2] schrieb, macht sich ein kleiner kontinentaler Einfluß darin geltend, daß er die Superbia am Anfang behandelt, sonst ist seine Zahl und Reihenfolge ebenfalls die Cassians. Eine ausgesprochene Tendenz, das mönchische Achtlasterschema festzuhalten, zeigen auch die angelsächsischen Bußbücher, die wohl größtenteils dem 7. und 8. Jahrhundert angehören. Das überlieferte Material ist freilich im großen und ganzen wirr und unvollständig, doch ist allen gemeinsam das Einteilungsprinzip nach den Hauptlastern — d. h. nach Gedankensünden, während die sogenannten römischen Bußbücher das für die Praxis zweifellos weit vernünftigere nach den Tatsünden, die doch in erster Linie zu büßen sind, nennen.[3] In verschiedenen Bußbüchern, wie in dem sogenannten des Theodor und im Cummeanischen[4] lassen sich

[1] Beda, Migne *Patr. Lat.* B 91. 1181 c.

[2] Alcuin *liber de virtutibus et vitiis.* c. 27—37. Migne *Patrol. lat.* CL 632 ff.

[3] Siehe J. Schmitz *Die Bußbücher und Bußdisciplin der Kirche.* Mainz 1883. Die ausgesprochene Tendenz dieses Buches, den Beweis für eine ununterbrochene Tradition der Bußdisziplin nur der römischen Kirche zu erbringen, läßt es die Abfassungszeit der angelsächsischen und fränkischen Bußbücher immer mehr herabrücken, doch ist der Hinweis auf den prinzipiellen Unterschied des Einteilungssystems der römischen und der nordischen Bußbücher gewiß beachtenswert.

[4] Wasserschleben *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche.*

die Spuren des Cassianischen Schemas erkennen, doch nur das sogenannte Poeniteniale Bigotianum liegt vollständig unserer Reihenfolge zugrunde. Ganz einzig aber steht Britannien damit, daß das Achtlasterschema selbst in die Volkssprachenliteratur übernommen wurde. Den Grund hierfür müssen wir einmal darin suchen, daß so früh wie in England uns in keiner anderen Vulgärsprache theologische Übersetzungsliteratur erhalten ist. Dann aber auch in der Neigung zum Festhalten an dem Alten, die von Anfang an das Inselvolk ausgezeichnet hat. So finden wir in des Abtes Ælfric Fastenhomilie[1] das Achtlasterschema des Cassian und Alcuin[2] nachgebildet. In Ælfrics Sammlung von Heiligenleben[3] ebenso wie in einer anonymen Predigt[4] finden wir die gleiche Reihe. Ja sogar noch in einer Abhandlung, die erst um das Jahr 1200 geschrieben ist, können wir aus dem erhaltenen Fragment deutlich erkennen, daß auch hier noch das Cassianische Schema zugrunde liegt.[5]

Doch England macht, wie gesagt, mit dieser langen Herrschaft des Achtlaster-Schemas eine völlige Ausnahme. In den anderen Ländern begann es schon $1^1/_2$ Jahrhunderte nach seiner Einführung zu wanken, augenscheinlich aber hat es schon von Anfang an einen Kampf mit einem im Abendlande herrschenden Siebenschema zu kämpfen, das eine Reihe von wesentlichen

[1] ed. Thorpe *The Homilies of the Anglo Saxon Church.* II p. 218. Siehe darüber Max Förster *Über die Quellen von Ælfrics Homiliae Catholicae.* Inaug.-Diss. Berlin 1892, Anh. II und Anglia B. 16, 1894 p. 49.

[2] In einer Handschrift Bodl. 343 (früher NE. F 4, 12).

[3] *Lives of Saints* ed. Skeat. I p. 354 N. 16.

[4] *De VII vitiis et de XII obusivis* ed. Morris. *Old Engl. Homilies* E. E. T. S. 34 p. 296 ff. und in jüngerer Fassung (um 1200) p. 101 ff.

[5] E. E. T. S. 89 *Vices and Virtues, a Middle-Engl. Dialogue about 1200* ed. Holthausen. Siehe auch Max Förster a. o. O. p. 48 Anm. Nur das letzte Stück ist erhalten. Das Fragment beginnt mit „tristitia mortem operante" und ihrer Schwestersünde sloth-acedia, darauf superbia und das ihr verwandte vana gloria. Ganz nach Cassian sind die Laster paarweise behandelt. Daß ira der tristitia vorausgeht, läßt sich aus den erhaltenen Schlußzeilen ersehen, eine spätere Bemerkung im Ms. zeigt zudem, daß invidia fehlte; alles wie bei Cassian.

Unterschieden zeigt. Wir begegnen einer solchen Aufzählung von sieben Lastern in der abendländischen christlichen Literatur schon ein Menschenalter vor Cassian in der Psychomachie des Prudentius. Die Bedeutung dieses ersten allegorischen Gedichtes des christlichen Altertums für die ganze Folgezeit kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Es behandelt bekanntlich den Kampf der Tugenden und der Laster. Sieben Laster: Idolatrie, Libido, Ira, Superbia, Luxuria (hier als Üppigkeit der körperlichen Bedürfnisse aufgefaßt, wie ihre Gegnerin Sobrietas zeigt), Avaritia und Discordia (Häresie) bedrängen als Anführerinnen von anderen Lasterhaufen sieben streitbare Jungfrauen, die sieben Tugenden, die ihr genaues Gegenteil sind: Fides, Pudicitia, Patientia, Humilitas, Sobrietas, Operatio (werktätige Liebe als Gegnerin der Avaritia) und Concordia. Nur die fünf mittleren Laster haben wir bisher in unserem Schema getroffen, und auch sie nur treffen wir in dem späteren abendländischen.

Mit weiser Ökonomie für sein Gedicht stellte aber Prudentius an den Anfang die Idolatrie, das heidnische Laster als solches, das er daher auch im Texte wiederholt „cultus veterum deorum“ nennt und zum Schluß die Discordia, die nach ihrem Namen befragt sich als Häresie, die christliche Schwester der Idolatrie, zu erkennen gibt. Der Bekämpfung dieser beiden galt des Prudentius ganze polemisch-dichterische Tätigkeit, sie umschließen daher die übrigen Laster; wenn auch die Idolatrie von der Fides aufs Haupt geschlagen und alle übrigen Feinde niedergeworfen sind, so bleibt doch zum Schluß im eigenen Lager noch Zwietracht säend die Ketzerei zu überwinden. Dies der Gedankengang des Gedichtes, der Prudentius leicht dazu bringen konnte, selbst eine traditionelle Lasterreihe, wenn ihm eine solche vorgelegen haben sollte, zu seinem Zwecke zu ändern. Die Zahl sieben aber war ihm bindend, an ihr änderte er nichts. Der geniale Gedanke, eine Lasterschlacht darzustellen, war Prudentius schon in einem seiner früheren Werke, in der

Hamartigenia gekommen. Schon hier sah er, wie die Kohorte des Satan gegen das Menschengeschlecht anstürmte. Hier ziehen die Laster in ganzen Scharen[1] heran. Daß dem Dichter aber auch hier schon eine Art Ordnung in sieben Gruppen vorgeschwebt, zeigen die sieben kananäischen Völker, die (nach Deut. 7, 1) Moses bezwingt, und die er als typologisches Vorbild der Bibel auswählt.[2] Diese bösen Feinde, die „das Herz des Menschen aussaugen“, führen ihm die Apostelmahnung in den Sinn, die Warnung vor dem Kampfe, den wir nicht mit Fleisch und Blut kämpfen, sondern, wie er interpretiert,

„Sed cum spiritibus tenebrosis nocte dieque
Congredimur, quorum dominatibus humidus iste
Et pigris densus nebulis optemperat aer.“[3]

Aus „den Himmeln“, die der Apostel ihnen zur Wohnung wies, haben die bösen Geister bei Prudentius in die neblige Luft herabsteigen müssen, die der Dämonenaufenthalt schon bei den Stoikern war[4] und es bis in die spätesten Zeiten, ja bis heute geblieben ist. Die *ἐπουράνιοι* des Apostels hätten wohl noch zu sehr an die Planetenherrschaft erinnert, und Prudentius war einer der Hauptstreiter im Kampfe der Kirche gegen die Gestirnmächte. Es war ein Kampf, der „auf der ganzen Linie entbrannte“[5], für den ein Augustinus ebenso seine ganze Kraft einsetzte, — ist doch sein Werk über den Gottesstaat vorzüglich in seinen Dienst gestellt, — wie der burleske Asket Kommodian „Christi Bettler“, wie er sich nennt, wenn er selbst noch mit heimlicher Angst vor den unheimlichen Mächten

---

[1] Prudentius *Hamartigenia* v. 345 ff.

[2] Das gleiche typologische Beispiel verwendet Cassian in seinen Klosterinstitutionen. Da er aber für seine acht Laster auch acht Völker braucht, so hilft er sich aus der Schwierigkeit, indem er die Ägypter als Israels Hauptfeind der Gastrimargie gleichstellt, die als Anführerin ebenso wie die Ägypter nie ganz zu besiegen sei.

[3] *Hamartigenia* v. 515—517. [4] Rhode *Psyche* 3. Aufl. II. p. 320.

[5] E. Maaß *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen.* Berlin 1902 p. 23 ff., 257 u. Anm. 12 u. a. m.

seine Stimme erhebt und die Gestirne, die unzüchtigen Heidengötter, die ihnen Namen und Wesen gaben, verhöhnt.[1] So ist auch Prudentius' ganze Auffassung der Sünde in bewußtem Gegensatz gestellt gegen den astrologischen Fatalismus der Gnostiker, wie er sich etwa in der Pistis Sophia ausspricht. Gott, so führt Prudentius aus[2], hat den Menschen frei geschaffen, aber um ihm die Freiheit der Wahl zu geben und damit die Möglichkeit richtiger Erkenntnis, gab er ihm die Sünde, mit der er kämpfen muß, mit der er aber auch kämpfen darf und die er aus eigener Kraft und Willen überwinden kann. Durch diese uneingeschränkte Betonung des freien Willens, die hier von dem Gnadenakte der Erlösung ganz absieht und der Erbsünde mit keinem Worte gedenkt, rückt aber auch Prudentius von seinem großen Zeitgenossen Augustin ab; gerade weil seine polemische Spitze gegen den gnostischen Fatalismus gerichtet war, lag es ihm ganz ferne nun wie Augustinus einen orthodoxen Fatalismus einzusetzen. Ja man könnte sagen, daß Prudentius mit dem zündenden Gedanken seines großen Lasterkampfes dem freien Willen des Menschen aus eigener Kraft ein Tor geöffnet habe, und daß dies Verdienst gerade seine Volkstümlichkeit das Mittelalter hindurch stark mit bestimmt hat. So wurde durch die Dichtung ein Gedanke in das Mittelalter herüber gerettet, den das Dogma durch die Verurteilung der pelagianischen Schriften zu vernichten strebte. Dieser Lasterkampf findet sich also schon in diesem frühen Werke des Prudentius, das die dogmatische Stellung des Dichters so klar kennzeichnet und der Psychomachie

[1] Maaß a. o. O. p. 23 ff. Kommodian verfaßte in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Schanz, *Röm. Lit.* III, 432 f. entscheidet sich für Mitte des 3. Jahrh.) als ein Zeitgenosse des Prudentius ein Gedicht „De Septizonio et stellis", das alle Missetaten der Götter aufführt, um ihre Unfähigkeit zu beweisen, die Lenker der Gestirne und durch sie der Weltordnung zu sein.

[2] *Hamartigenia* v. 657 ff. Prudentius berührt sich mit dieser Auffassung eng mit der lateinisch-hermetischen Schrift Asklepios', die den Gedanken der Sünde als Erziehungsmittels Gottes für den Menschen eingehend erörtert.

an dichterischer Schönheit nicht nachsteht, vorgezeichnet. In dem Bilde eines antiken homerischen Kampfplatzes, auf dem sich zwei gleichstehende Feinde — hie Laster, hie Tugenden — gegenüberstehen, wie die Psychomachie ihn aufweist, ist er jedenfalls durch Tertullian angeregt, der ihn auch sonst mannigfaltig beeinflußt hat. In seiner Schrift „De Spectaculis" wollte der heißblütige Eiferer heidnische Schauspiele durch geistliche ersetzt sehen. „Wenn ihr Kämpfe schauen wollt, so heißt es, 'praesto sunt non paria sed multa. Adspice impudicitiam dejectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saevitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia adumbratam et tales sunt apud nos agones in quibus ipsi coronamur'."[1] Hier fand auch Prudentius unter den Kämpferinnen schon fides aufgeführt.

Endlich wird wohl maßgebend gewesen sein, daß der Hirte des Hermas, ein Büchlein, das damals fast kanonisches Ansehen genoß, in zwei seiner Visionen die Tugenden und Laster als Jungfrauen personifiziert und sie einander gegenüberstellt. In Vis. III, 8 f. treten die Tugenden allein als sieben Jungfrauen auf, die in ihrer Auswahl eine nahe Übereinstimmung mit Prudentius zeigen, so daß eine Beeinflussung nicht unwahrscheinlich ist:

1. *πίστις*	1. fides
2. *ἐγκράτεια*	5. sobrietas
3. *ἁπλότης*	4. humilitas
4. *ἀκακία*	2. pudicitia
5. *σεμνότης*	3. patientia
6. *ἐπιστήμη*	6. operatio
7. *ἀγάπη*	7. concordia

Leider nennt Hermas hier die Laster nicht, nur in der zweiten Vision [IX Gleichnis (15, 1—3)] erscheinen sie als schwarz gekleidete Weiber den Tugendjungfrauen gegenüber,

[1] *De Spectaculis* 29, siehe auch Puech *Prudence,* Paris 1888, p. 246.

hier sind es aber 12 Paare.[1] Die Personifikation als Jungfrauen war nun allerdings schon im grammatischen Geschlecht gegeben. Auch das Testamentum Salomonis personifiziert die Plejaden als sieben Weiber, denen jeder ein Engel gegenüber steht, der ihre Tätigkeit lähmen kann.[2]

Prudentius' Psychomachie mußte auf den mittelalterlichen Menschen den gewaltigsten Eindruck machen, noch stand er ja unter der Vorstellung, daß reale Geister, Dämonen, den Menschen bedrängten und von ihm Besitz nahmen, wenn er nicht unaufhörlich den stillen, unsichtbaren und doch so erbitterten Kampf führte. Nun sah er hier zum erstenmal sie dargestellt als Gestalten der sichtbaren Welt, die mit ihm vertrauten Waffen Wunden erhielten und zum Tode überwunden werden konnten; das mußte diesem Seelenkampf viel von dem Unheimlichen, Schrecklichen nehmen; sah man nun doch, wie dieses Heer des Bösen beschaffen war, und zog um so mutiger in den Streit. So gab Prudentius mit seiner Dichtertat das Vorbild für zahllose Darstellungen dieses Kampfes in Prosa, Dichtung und bildender Kunst bis weit über das Mittelalter hinaus. Nicht ebenso sicher wie mit dem Kampfesbilde drang Prudentius auch mit der Auswahl seiner Kämpferpaare durch; hier werden wir eine unabhängige Entwickelung zu verfolgen haben, die zudem noch eine bemerkenswerte Scheidung zwischen literarischen Werken und Werken der bildenden Künste aufweist.

Die Theologie war zunächst, wie wir sahen, ihre eigenen Wege gegangen, Cassian selbst zeigt kaum eine Spur einer Kenntnis des Prudentius[3], doch zeigte sich in der römischen Kirche sehr bald, daß eine Siebenzahl, die von der des Prudentius wesentlich abweicht, die Achtzahl der orientalischen Theologie

---

[1] Ihr Verhältnis zu der jüngeren Poimandresschrift, wo 12 Laster aus dem Tierkreis hergeleitet sind, siehe Reitzenstein a. o. O. p. 232.

[2] Reitzenstein *Poimandres* p. 52 Anm. 3.

[3] Es sei denn, daß die Wahl des gleichen typologischen Beispiels aus der Bibel der sieben Kananitervölker auf solch eine Kenntnis weist.

besiegen sollte. Etwa 160 Jahre, nachdem Cassian seine Mönchsinstitutionen geschrieben hatte, beschäftigte sich der größte Kirchenfürst seiner Zeit, Gregor der Große, mit dem Thema der Hauptlaster.[1] Gregor, selbst aus dem Mönchtum hervorgegangen, stand viel zu sehr unter mönchischer Tradition, als daß er die Achtlasterlehre des Cassian so ohne weiteres hätte aufgeben können, anderseits müssen wir eine traditionelle Siebenzahl, die ihm irgendwie vorlag, annehmen, wenn die weitere Entwickelung erklärlich sein soll. Gregor fand nun einen Ausweg. Das letzte Laster des Cassian, die Superbia, wurde von den übrigen getrennt und nach Sirach 10, 15 zur Wurzel alles Übels, zur Lasterkönigin erklärt. Aus ihr entstehen dann die übrigen sieben Hauptlaster. Doch auch diese erfahren eine Änderung in Inhalt und Anordnung, tristitia und acedia werden zu einem Laster zusammengezogen und ein neues, die invidia, hinzugefügt. Die Reihenfolge aber gestaltet sich nun folgendermaßen: superbia, aus dieser geht die von Gregor selbst als Hebdomas bezeichnete Reihe hervor: vana gloria, invidia, ira, tristitia[2], avaritia, gula, luxuria, von Gregor so gerechtfertigt, daß er erst die fünf vitia spiritualia, darauf zwei carnalia folgen läßt. Nach dem Vorgange von Gregor war es dann seinen Nachfolgern leicht gemacht, durch eine weitere Zusammenlegung eine vollständige Siebenzahl herauszubringen. Denn eine noch größere Ähnlichkeit als acedia und tristitia hatten superbia und vana gloria, ohne also irgendwie die Gregorianische Reihenfolge zu ändern, legte man die beiden ersten Glieder zusammen und erhielt nun jene Reihe von Lastern, die ihrem Inhalte nach zur kanonischen Geltung in der römisch-katholischen Kirche gelangt ist und nur in ihrer Anordnung in scholastischer Zeit eine im ganzen belanglose Änderung erfahren hat.

[1] Moralia Buch 31, c. 31 (45).

[2] Gregor bevorzugt die tristitia; in späterer hochscholastischer Zeit wird die acedia dafür eingesetzt, ohne daß man bei der einen oder der anderen Bezeichnung jemals die Doppelbedeutung der Traurigkeit und Trägheit, was sich vielleicht in unserem deutschen Wort „Verdrossenheit“ am besten ausdrückt, vergessen hätte.

Es könnte nach solchen Erwägungen scheinen, als wären es rein rationelle Gründe gewesen, die Gregor und seine Nachfolger zu einer Umgestaltung des Cassianischen Systems veranlaßt hätten, ja daß er aus eigenem Gutdünken die Änderungen, mindestens was den Inhalt anbetrifft, gemacht hätte. Gregor nennt uns auch seine Quelle nicht, und die christliche Literatur bietet keine, denn Prudentius hat, wie wir sahen, eine andere Auswahl der Laster. Und doch zwingt uns ein literarisches Denkmal absolut eine feste Vorlage anzunehmen, nach der Gregor und seine Nachfolger sich gerichtet haben, und dies ist die schon erwähnte Epistel des Horaz. Stellen wir hier die beiden Lasterreihen nebeneinander, so ergibt sich das Folgende:

Horaz	Gregor (und seine Nachfolger)
1. avaritia	5. avaritia
2. laudis amor	1. superbia (vana gloria)
3. invidus	2. invidia
4. iracundus	3. ira
5. iners	4. acedia (tristitia)
6. vinosus	6. gula
7. amator	7. luxuria.

Diese Gegenüberstellung zeigt, daß der Inhalt der beiden Reihen sich vollständig deckt und nur eine Änderung der Reihenfolge dadurch eingetreten ist, daß der Geiz, den Horaz an die Spitze seiner Reihe stellt, bei Gregor die fünfte Stelle einnimmt. Diese merkwürdige Übereinstimmung der zwei nahezu 600 Jahre auseinanderliegenden Reihen kann nach allem, was wir nun über die Herleitung des Siebenlasterschemas wissen, nicht auf Zufall beruhen. Sie zwingt uns zu der Annahme einer gleichen ursprünglich heidnischen Vorlage, die Horaz ungezwungen in einer Freundesepistel die Lasterreihe mit sprichwortartiger Leichtigkeit gebrauchen läßt und den Papst noch nach langen Jahrhunderten zwingt, ein anderes schon von der Kirche akzeptiertes Schema umzumodeln. Leider ist diese Quelle,

die sich so lange wirksam gehalten hat, bisher unbekannt. Auch die Virgilerklärung des Servius bringt uns nicht weiter; sie zeigt eben nur, daß sich damals noch die Vorstellung der Verbindung der Laster mit den Planeten in ungetrübter Frische erhalten hat, doch stimmt, wie wir sahen, weder Zahl noch Reihenfolge mit dem Horazischen Schema ganz überein.

In dem gleichen großen Moralwerke, in dem Gregor der Große den Sieg der traditionellen abendländischen Siebenzahl der Hauptlaster angebahnt hat, hat er auch endgültig eine Hebdomas christlicher Tugenden festgelegt. Schon seit langem hatte man die platonischen Kardinaltugenden Prudentia, Temperantia, Fortitudo und Iustitia im christlichen Sinne gedeutet. Ambrosius hatte sie mit den Paradiesesströmen[1] verglichen, seit Augustinus[2] wurden sie allgemein als christliche Tugenden angenommen. Gregor aber erst hat sie mit den drei christlichen Tugenden des Korintherbriefes 13, 13 Fides, Spes und Caritas zu einer Siebenzahl verbunden. Vergleichen wir aber die beiden Reihen der Laster und der Tugenden miteinander, so ergibt sich, daß sie durchaus nicht parallel gebildet sind, daß nicht die einen das Widerspiel, die Verneinung der anderen sind, sondern daß sie, wie sie sich völlig unabhängig voneinander entwickelt haben, auch ganz verschiedenen Inhalt zeigen. Wir finden also hier das überraschende Resultat, daß die beiden Reihen zusammen für das große Kampfesbild der Tugenden und Laster, wie es seit Prudentius die mittelalterliche Anschauung beherrschte, gar nicht zu brauchen waren. Man mußte sich also entschließen, entweder von den Tugenden oder von der Lasterreihe auszugehen; wollte man die Hauptlaster als geschlossene Kämpfer heranrücken lassen, so mußte man von der christlichen Tugendheptas absehen. Diesen Weg hat fast ausschließlich die Lite-

---

[1] Ambrosius *De Paradiso*, c. III, Migne t. 14 col. 279.

[2] Augustinus *De libero arbitrio,* Lib. I, c. XIII, Migne *Patrol. lat.* T 32 c. 1235 ebenso *de moribus ecclesiae* I, c. XV, col. 1322.

ratur, die theologisch moralisierende, wie die Dichtkunst eingeschlagen. Den anderen Ausgangspunkt von den Tugenden her nahm größtenteils die bildende Kunst. Die Gründe hierfür sind sowohl literarische wie künstlerische. Die Darstellung in der Kunst ist auch inhaltlich durchaus von Prudentius ausgegangen. Wir sahen, wie Prudentius eine Art Mittelstellung einnahm, er stellt die Fides an die Spitze, die auch in der Gregorianischen Tugendheptas die Anführerin, ihr Haupt, ist. Die ersten bildlichen Darstellungen des Kampfes sind die Illustrationen zur Psychomachie, von denen eine große Reihe auf uns gekommen ist, die ältesten gehen wohl auf ein Original zurück, das kurz nach des Dichters eigener Zeit entstanden ist.[1] Diese Illustrationen halten sich genau an den Text. Der wilde Kampf, wie ihn Prudentius schildert, war in diesen Miniaturen auch leicht nachzubilden.

Das aber verbot sich von selbst in den statuarischen Darstellungen. Und doch liebten es die Bildhauer besonders, diesen Kampf als Schmuck der Kirchen an den Portalen, auf den Kapitälen darzustellen. Man wählte aber hierfür den Moment des Triumphes der Tugend über das Laster, das sich zusammengebrochen zu den Füßen der lanzenschwingenden Siegerin krümmt. Inschriften lassen uns erkennen, daß man sich in romanischer Zeit noch möglichst genau an die von Prudentius ausgewählten Kämpferpaare hielt, so in der Kirche von Aulney, wo einander gegenüberstehen: Ira — Patientia; Luxuria — Castitas; Superbia — Humilitas; Largitas — Avaritia; Fides — Idolatria; Concordia — Discordia.[2] Wenn nur sechs Paare erscheinen, so fügte sich der Künstler dem Zwange der Symmetrie, in ähnlicher Weise sehen wir das in einer Reihe von

[1] Stettiner *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, Berlin 1895. Verschiedene Motive in Architektur und Bewaffnung weisen auf diese frühe Zeit zurück.

[2] Mâle *L'Art religieuse du XIIIe siècle en France,* Paris 1898, p. 138 f. Diese ausgezeichnete Darstellung gibt für die französischen Kirchen ein ausgedehntes Material.

anderen romanischen Kirchen. Wenn es die Architektur verlangt, wird auch ein Paar hinzugefügt wie in Laon[1] oder Chartres.[2] In diesen Kirchen ist man in der Tugendauswahl schon von Prudentius abgerückt, in Chartres erscheint die christliche Tugendheptas mit ihren Lasterwiderspielen; als achtes Paar aber wählte der Künstler sehr weise die Humilitas und Superbia, denn über diese Lasterkönigin zu triumphieren gab die Tugendheptas an sich keine Gelegenheit. An all diesen Kirchen sind die Laster längst aus ihrer Stellung, gleichberechtigte Kämpferinnen mit den Tugenden zu sein, verdrängt, als kleine Gestalten müssen sie sich unter den Füßen der erhabenen Tugenden krümmen, werden wohl manchmal auch zu Monstren, oder sie verlieren ganz ihren allegorischen Charakter, und unter den Füßen der Tugenden windet sich je eine historische Persönlichkeit wie auf dem Grabdenkmal des Bischofs Erhard de la Marck zu Lüttich.[3] Doch noch im 12. Jahrhundert fand Prudentius eine eigenartige malerische Darstellung in dem Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg. Die phantasievolle Nonne geht zwar auch in der Auswahl der Tugenden und Laster ganz ihre eigenen Wege; in ihren elf Kämpfergruppen hat sie nach keinem erkennbaren System weitergedichtet; aber in der ersten Gruppe erscheint auf der Lasterseite die mächtige Gestalt der Superbia auf einem Rosse einhersprengend, die einzige berittene Kämpferin, und hinter ihr zu Fuß in Rittertracht mit Lanzen bewaffnet sieben Frauengestalten, es sind die sieben Hauptlaster, genau in Gregorianischer Aufzählung, entgegen schreitet ruhig, eine Krone um den Helm wie alle führenden Tugenden, die Humilitas und hinter ihr die sieben christlichen Tugenden; es lag der Künstlerin wohl daran, hier in der ersten Kampfgruppe

[1] Östliche Fassade. [2] Am Südtor.

[3] Sauer *Symbolik des Kirchengebäudes,* Freiburg i. Br. 1902 p. 238 Judas unter der Hoffnung, Sardanapal unter der Prudentia, Tarquinius unter der Temperentia.

gleich das ganze Gepränge der Macht auf beiden Seiten zu entfalten, unbekümmert darum, daß in den zehn folgenden Kämpfergruppen der größte Teil der hier im Gefolge genannten Laster und Tugenden noch einmal als Anführerinnen und nun mit ganz anderer Gegnerschaft erscheinen. Gerade in der lebensvollen Schilderung der Laster entfaltet Herrad ihr großes dramatisches Können, sie weiß wohl, was es auf ihre Nonnen für einen Eindruck macht, wenn dies prächtige Lasterheer von den meist ruhig und einfach auftretenden Tugenden überwunden wird.

In der statuarischen Kirchenausschmückung der folgenden gotischen Zeit ist der Kampfgedanke immer mehr zurückgetreten, übriggeblieben ist nur noch eine Gegenübersetzung der einzelnen Paare. Die französischen Kirchen besonders, die unter der Führung von Notre Dame de Paris eine festgeschlossene Gruppe bilden[1], stellen den Gegensatz der Tugenden und Laster in getrennten Reliefs dar, die Tugenden sind thronende Jungfrauen, wenig charakterisiert, die Laster werden durch eine Szene aus dem Leben veranschaulicht. Architektonische Gründe bestimmten den Künstler zu der Zahl 12, in der Auswahl scheint er sich ebenso wie Herrad von Landsberg von eigener Phantasie haben leiten lassen, da unter den zwölf Tugenden nicht einmal die ganze Tugendheptas enthalten ist[2], wenn auch Fides, Spes und Caritas den Reigen beginnen.[3] Daß aber auch die kämpfenden Tugenden in der bildenden Kunst nicht ganz vergessen waren, zeigen die pracht-

[1] Mâle, a. o. O. p. 147 ff.

[2] Merkwürdig ist, daß sowohl in dieser Gruppe der französischen Kirchen, wie bei Herrad von Landsberg die Iustitia fehlt. Mâle a. o. O. p. 148.

[3] Am Baptisterium zu Parma erscheinen vier gekrönte Frauengestalten, die jede in einem Kranz zwei Brustbilder halten: je zwei zu den Seiten des westlichen und des nördlichen Portals. Nach den nur zum Teil erhaltenen Inschriften sind hier die Tugenden dargestellt, also auch zusammen zwölf, die Laster fehlen hier ganz. Piper *Evangelischer Kalender* von 1866, p. 77f.

vollen Gestalten am Portal des Straßburger Münsters, und hier wie in einer Reihe von Glasgemälden[1] sehen wir, auch wenn die Raumverteilung mehr Gestalten verlangt, immer erst die Tugendheptas aufgeführt. Denn immer aufs neue galt es, die Herrlichkeit dieser christlichen Tugenden darzustellen. Wo keine architektonischen Rücksichten die Zahl bestimmten, begnügte man sich denn auch mit der traditionellen Sieben. So kämpfen sieben Tugenden und Laster auf der Vorderseite des Elfenbeindeckels eines Psalteriums, welches 1131—1142 für Melisinda, Königin von Jerusalem, angefertigt ist.[2] Bedeutsamer sind die edlen Jungfrauen, die Giotto in der Kirche Santa Maria dell'Arena in Padua, geschildert hat; auch nicht mehr im Kampfe sind diese Gestalten zu ihrem Gegenlaster gedacht, der Meister der Charakteristik begnügt sich damit, das ganze Wesen der Tugenden wie der Laster in je einer Gestalt zu geben. Die Tugenden sind bis auf Spes, die durch einen der Krone zufliegenden Engel versinnbildlicht ist, alles Frauengestalten, die durch ihre Attribute ihr Wesen zeigen, während die Laster häufig durch eine Tat veranschaulicht werden, so die Desperatio, die sich erhängt hat, die Iniustitia ist ein sitzender Mann, die eine Hand am Schwert, in der anderen eine Lanze mit Widerhaken. Szenen von Mord und Raub spielen sich vor ihm ab. Und eine Generation später brachte Orcagna in seinem Tabernakel in Or San Michele in Florenz diesem „wunderbaren Monument, in dem die Scholastik sich in Marmor kristallisiert hat“[3] die sieben Tugenden und sieben Laster in der Reihenfolge des Thomas von Aquino. Und zu gleicher Zeit brachte Andrea Pisano, wie Vasari uns erzählt, am Campanile die sieben Planeten und die sieben Tugenden in

[1] Freiburg, Naumburg, Straßburg s. Bergner *Christliche Kunstaltertümer in Deutschl.*, Leipzig 1903, p. 579 ff.

[2] Im Brit. Museum in London. Abgebildet bei Sommerard *Les arts du moyen âge, Album* Ser. II Pl. 29 nach Piper im *Evang. Kalender* für 1886, p. 66. (Den Nachweis verdanke ich Prof. Max Förster.)

[3] Mâle a. o. O. p. 151.

Mandorlen an; die sieben Werke der Barmherzigkeit aber in kleinen Figuren als Halbreliefs.[1]

Wir sahen, wie in allen diesen bildlichen Darstellungen die Todsünden als geschlossene Gruppe gar keine Rolle spielen. Die Tugenden sind durchaus die Hauptsache, mit Ausnahme des hortus deliciarum müssen sich auch die Verneinungen dieser Tugenden, die Laster, mit der Rolle begnügen, ein Piedestal für die Verherrlichung der Tugend zu bieten.

Um so merkwürdiger ist ein Beispiel einer ganz selbständigen Darstellung der Laster am Portale der Schottenkirche von St. Jakob in Regensburg. Acht als Karyatiden über dem Portal angebrachte Gestalten deutet Goldschmidt[2] als acht Todsünden. Diese teils männlichen, teils weiblichen Gestalten sind mit nicht mißzuverstehenden Attributen genau in der Reihenfolge des Cassianschen Schemas aufgereiht. Die Gula eröffnet als langbärtiger Mann, die Hände auf dem Bauch, den Reigen; darauf folgt ein Weib mit Schlangen um die Brüste, die Fornicatio; die Avaritia hält einen Beutel auf dem Schoß; die Ira läßt kein besonderes Attribut sehen; die Acedia macht eine abwehrende Bewegung, während die Tristitia die Ellbogen auf das Knie und das Haupt in die Hand stützt — diese beiden eng zusammengehörigen Laster erscheinen hier in umgekehrter Stellung, doch könnte man ihre Attribute auch vertauschen. Die Vana gloria reißt mit der Linken das Maul auf, und die Superbia erscheint prächtig gekleidet.[3] Dieses Portal ist in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstanden, zu einer Zeit, wo die kontinentale Literatur keine Spur des Cassianschen Schemas mehr aufweist; das einzige Land, das damals, wie wir sahen, noch teilweise an diesen ältesten Formen der Lehre festhielt, war England. Es ist noch immer eine offene Frage, wieweit wir in dieser Kirche,

---

[1] Versari ed. Milanesi v. di Andrea Pisano I, p. 488.

[2] A. Goldschmidt *Der Albanipsalter in Hildesheim,* Berlin 1895, p. 85 ff. [3] Siehe auch Bergner a. o. O.

die für Schottenmönche erbaut wurde, englischen Einfluß sehen dürfen. Wenn Endres[1] mit Recht in anderen symbolischen Gestalten des Portals eine Interpretation des Hoheliedkommentars des Honorius Augustodunensis sieht, so wäre der Weg vielleicht durch diesen Mann zu finden. Auch ohne daß man so weit zu gehen braucht, ihn mit Anselm von Canterbury zu identifizieren[2], lassen sich die nahen Beziehungen, die Honorius zu England gehabt hat, in einer ganzen Reihe von Einzelheiten aufweisen.[3]

Sehr wahrscheinlich aber ist der Einfluß, wenn er von englischer Seite hier wirksam gewesen ist, ein nur literarischer gewesen. Allerdings sind uns in der britischen Kunst bildliche Darstellungen von Tugenden und Lastern vor dem 15. Jahrhundert äußerst selten erhalten, ein Brunnen aus Stanton Fitzwarren in Woltshire zeigt einmal unter zehn Relieffiguren acht Tugenden, die ebensoviel Laster unter die Füße treten; doch weicht die Auswahl von der kirchlichen Aufzählung sowohl der Tugenden wie der Laster erheblich ab, die am ehesten auf Prudentius weisen.[4]

---

[1] J. A. Endres *Das St. Jacobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis*, Kempten 1903.

[2] Kelle *Wiener Sitzungsberichte* Bd. CLII.

[3] Honorius kennt die nur in der irisch-britischen Kirche übliche Tonsur, er hat seine Predigtsammlung *Speculum Ecclesiae* dem Christchurchkloster zu Canterbury gewidmet, ist auch persönlich in Canterbury gewesen und hat dort gepredigt, und noch zu seinen Lebzeiten wurde ein Teil seines Elucidarium ins Altenglische übersetzt, siehe Max Förster *Archiv für neuere Sprachen* CXVI, 313 ff.

[4] Allan *Early Symbolism in Great Britain and Ireland before the 13th Century* p. 277 ff. Die Paare heißen: largitas — avaritia; humilitas — superbia; pietas — discordia; misericordia — invidia; ebrietas — modestia; temperantia — luxuria; patientia — ira; pudicitia — libido. Erst im 14. und 15. Jahrhundert mehren sich die Beispiele auf Wandmalereien. C. E. Keyser *A List of Buildings in Great Britain and Ireland, Having Moral and other painted decorations,* London 1883, zählt p. 397 siebzehn Kirchen mit Malereien der sieben Todsünden auf, darunter sechsmal den Werken der Barmherzigkeit gegenübergestellt, viermal als

Ganz andere Wege nahm die Entwickelung, der die Literatur in ihrer Beziehung zu den Hauptlastern folgte. Auch sie schließt sich an Prudentius an, aber während sie den Kampfgedanken mit ganz anderer Energie aufnimmt als die bildende Kunst und ihn vielseitig und originell fortbildet, verläßt sie von Anfang an die von Prudentius getroffene Auswahl der Kämpferpaare zugunsten des kirchlichen Lasterschemas. Gregor selbst läßt seine Hauptlaster wie Heeresführer ganzer Scharen von Unterlastern erscheinen und von Tugenden besiegt werden, die mit seiner Tugendheptas gar nichts zu tun haben. Gregor drang nicht sofort mit seinem Lasterkatalog durch; wie wir sahen, hat England ihm besonders langen Widerstand geleistet, doch wenn auch Aldhelmus in seinem schon erwähnten Gedicht in Cassians Weise seine Laster aufzählt, so erscheinen sie doch in Schlachtordnung und von ihren Führern zum Kampf gegen die Tugenden geführt, wie bei Prudentius. Im Frankreich der Karolinger Zeit, wo, wie erwähnt, schon Alcuin eine Annäherung an Gregor durch Voranstellung der Superbia versucht, nehmen auch die Dichter anfangs eine Mittelstellung zwischen beiden Systemen ein, so vor allem Theodulf. Er schildert in einem fragmentarisch überlieferten Gedicht in der Weise des Prudentius

„. . . horrenda bellum cum gente gerendum[1]"

und führt die Scharen mit Gula beginnend und Superbia zum Schluß, die er aber doch „dux harum" nennt, unter den acht Heerführern erscheint aber auch schon die Invidia.[2] Das Wichtigste aber ist, daß Theodulf wie alle übrigen durchaus von den Lastern ausgeht, so sehr, daß die entgegenstehenden

---

Baum und einmal als Rad in der Weise des Herrad dargestellt. Einmal heißt es auch 'The distruction', was ja auf Kampf oder Sieg der Tugenden schließen läßt, doch kann man aus der Beschreibung nichts weiter schließen.

[1] Theodulfi *Carmina* II, v. 11, Mon. Germ. *Poetae Latini,* p. 452.

[2] Die Reihe bei Theodulf heißt gula, moechia, fraus, avaritia, invidia, tristitia, ira, superbia. I, v. 265 ff.

Tugenden Abstrakta geworden sind, die ihre Fähigkeit, sich zu personifizieren, fast verloren haben; der Tristitia z. B. steht fraterna locutio und lectio sacra entgegen, der Superbia gar exemplum Christi.[1]

Mag also um diese Zeit noch manchmal die Zahl und bisweilen je nach der Absicht des Verfassers noch die Auswahl schwanken, immer geht man von den Lastern aus, so daß unter den Kämpfern auf der Tugendseite nur ganz ausnahmsweise die in der bildenden Kunst nie fehlende Fides erscheint. So bei Bonifacius[2], der allerdings auch zehn Laster den Tugenden zum Streite entgegen führt. Er stellt der Tugend Fides die Ignorantia (Dei) gegenüber, deren Bekämpfung er selbst sein ganzes Missionsleben geweiht hatte. Wenn er neben der Gula noch die Ebrietas anführt, so war das eine durch das Nationalübel in England berechtigte Verdoppelung, und von den meisten Moralisten wird dieses Laster noch besonders gerügt.

Unter allerlei Schriften des frühen Mittelalters, die unter dem Titel „De conflictu vitiorum et virtutum" als herrenloses Gut ohne besondere Rechte dem oder jenem bedeutenden Namen zugeschrieben[3] werden, nimmt die von Vincenz von Beauvais unter die Schriften Gregors des Großen aufgenommene eine eigenartige Stelle ein.[4] Der Streit ist hier als eine Redeturnier aufgefaßt, eines der frühesten Beispiele jener Streitgedichte, wie sie dann das weitere Mittelalter mit einer Fülle von Phantasie ausgestaltet hat, als Streit zwischen belebten und unbelebten Dingen, zwischen Personen und personifizierten Abstrakten. Hier sind es die Gregorianischen Hauptlaster mit

---

[1] a. o. O. I, v. 263 ff. [2] Bonifazius *Aenigmata*.

[3] Eine dem Augustin zugeschriebene Schrift dieses Titels (Migne *Patrl. lat.* 40, 1091 ff.) zählt 24 Laster auf, an der Spitze Superbia und Humilitas, eine andere dem Papste Leo IX. zugeschriebene (Migne 143, 559 ff.) ist der vorhergehenden sehr ähnlich, siehe Zöckler a. o. O., p. 60 und 61.

[4] *Speculum historiale* lib. XXIII, C L ff. De conflictu viciorum et virtutum.

ihren auch von diesem schon angeführten Tochterlastern, die mit Gründen ihr psychologisches Daseinsrecht behaupten und jedesmal von ihrer Tugendgegnerin widerlegt werden. Eine eigene Stelle wird der Tristitia und ihrer Widersacherin dem gaudium spirituale eingeräumt. Nur sehr vorsichtig, fast widerwillig wird die Tristitia als Laster bezeichnet; nur weil sie nicht die Freude auf das Jenseits hat, ist sie zu verdammen, auf der Lasterseite erscheint aber unter den untergeordneten Lastern die inepta laetitia[1], die sich auf den Gassen zeigt und sich und den Nächsten zum Lachen bringt — und als besonders christliche Tugend wird ihr moderatus moeror entgegengestellt, denn „würde man nicht den schmachvoll (infamis) schelten, der in dunkelm Kerker eingeschlossen lachen würde". Zu welch einer düstern Weltabgewandtheit hatte es dieses frühe Mittelalter gebracht, und welche Kluft trennte es schon wieder von den Zeiten, wo Hermes Trismegistus seine Jünger lehrte *ἡ λύπη γὰρ τῆς κακίας μέρος*.

Ganz besondere Wege, was Auswahl und Behandlung der Laster anbetrifft, schlägt nun ein Werk ein, das an der Grenze des früheren Mittelalters steht und für das spätere von Bedeutung werden sollte, Alanus de Insulis' Anticlaudian. Der beste Mensch ist von der Natur mit Zustimmung des höchsten Gottes geschaffen, da erfährt die Hölle, was ihr droht, und aufgerufen von Alecto entsteigen die Laster dem finsteren Schlund, sie machen sich bereit zu furchtbarem Kampf, unter der Bannerführung der Discordia, und wie bei Prudentius stürmen sie zu homerischem Einzelkampfe vor, doch nicht je ein Laster gegen eine Tugend, wie wir es bisher immer angetroffen haben, sondern der junge neugeschaffene Mensch, „juvenis" genannt, stellt sich einer jeden als Gegner entgegen und schlägt eine nach der

---

[1] Inepta Laetitia kommt später als Begleiter des Karneval in den Streitgedichten zwischen Fastnacht und Karneval vor, so in einem italienischen dramatischen Texte nach einer Handschrift von c. 1500 ed. Amalfi, Neapel 1890. S. Creizenach *Gesch. d. neueren Dramas* I, p. 459/60.

anderen in die Flucht, nur von den Tugenden als Hilfsvölkern unterstützt. Zum erstenmal tritt also hier der Mensch selbst als Kämpfer auf, während wir uns bisher höchstens die menschliche Seele als idealen Schauplatz vorstellen mußten, auf dem die Geisterschlacht stattfand. Und dieser neuen Kampfesweise kann es auch zugeschrieben werden, daß so seltsame Gesellen wie Paupertas und Senectus unter den anstürmenden und abgeschlagenen Lastern erscheinen. Während aber diese zentrale aktive Stellung des Menschen im Kampfe in der späteren Literatur noch von Bedeutung für die Entwickelung werden sollte, so ist der Anticlaudian wohl das letzte Werk, in dem sein Verfasser sich noch solche Freiheit mit der Lasteraufzählung nimmt. Vom 13. Jahrhundert an ist die abendländische Heptas so fest in der Literatur eingewurzelt, daß kaum noch hier und da eine Abweichung zu konstatieren ist. In der gleichen Zeit, in der die bildende Kunst in dem plastischen Schmuck ihrer Dome sich mehr und mehr von der ursprünglichen Fassung der Laster und meist auch der Tugenden entfernte, siegt dagegen in der Literatur völlig die Lastersiebenzahl, wie sie einst schon dem augusteischen Dichter vorgeschwebt hatte.

So schließt sich ihr in völliger Strenge auch der größte Dichter an, den die Welt seit dem Untergang der augusteischen Ära gesehen hatte, Dante Alighieri. Auf dieses Schema, wie es jetzt in der Scholastik seit Petrus Lombardus festes Schulgut geworden war, hat Dante die sieben Kreise seines Reinigungsberges aufgebaut. Dem dunkeln Schlund der Hölle entstiegen, gelangt der Dichter zur Pforte des Purgatoriums, wo ihm der Engel mit der scharfen Spitze seines Schwertes sieben P: peccata auf die Stirne eingräbt, aufsteigend soll er diese Wunden, die er sichtbar trägt, wie die mit Narben behaftete Seele bei Plato, reinwaschen. Mühsam klimmt er durch die sieben Kreise des Stolzes, des Neides, des Zornes, der Trägheit, des Geizes, der Schwelgerei und der Unzucht, auf jeder fühlt er eines der P verschwinden, bis er oben an der Grenze, die ihn noch scheidet

von dem achten Kreise auf der Spitze des Berges, dem irdischen Paradies, die Stirne wieder glatt fühlt.

Lange hatte die christliche Welt zu Dantes Zeit die düstere Vorstellung von der verderbenspendenden, alles umspannenden Macht der Planeten verloren. Es bedarf keines weiteren Wortes, wie ferne Dante selbst diese Vorstellung war, ist doch sein Paradies vom 2. bis zum 22. Gesang ein Aufsteigen der Seligen von Planet zu Planet zu immer höherem Glanze und Vollkommenheit.[1] Dante verklärt hier mit höchster Dichterkraft einen Gedanken, der zuerst durch Clemens und Origenes in die christliche Philosophie aufgenommen ward. Mit Clemens nimmt er ein stufenweises Aufsteigen zur Vollendung bis zum seligen Anschauen Gottes an und von Origenes die Welten, die nacheinander dem jeweiligen Zustande der Seele entsprechend ihr Raum gewähren, so daß sie aufsteigend immer mehr alles Körperhafte verliert.[2] Als aber Dante im achten Gesange zur Venus aufsteigt, fügt er eine Polemik ein gegen den Irrtum der „genti antiche“, die in diesen Planetenkreis die weltliche Liebe gebannt geglaubt hätten. Im Namen der Venus lag es, daß diese Vorstellung bei diesem Planeten am längsten lebendig bleiben konnte. An anderer Stelle im 16. Gesang des Purgatoriums setzt sich zudem Dante ganz klar mit dem Glauben des Ge-

---

[1] Im 15. Jahrhundert schreibt der spanische Dichter Juan de Mena eine Nachahmung Dantes, die er „Labirinto“ benennt, in der astrologische Empfindungen wieder weit stärker zum Ausdruck kommen. „Jeder der Planeten flöße seine Handlungen (operaciones) dem Menschen ein.“ Die Prudenzia zeigt dem Dichter von hohem Standpunkte die sieben Sphären der Planeten, in denen er oben immer die Guten und zu unterst die Bösen schaut, so bei Luna oben die treuen Frauen, unten die Fälscher und Verräter, bei Sol oben die Philosophen und Dichter, unten Magier und Zauberer. Cf. Sanvisenti *Primi influssi di Dante in Espagna.*

[2] G. Anrich *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer* [Theologische Abhandl., eine Festgabe für H. J. Holtzmann 1902] p. 103 ff. Der p. 120 Anm. versprochene Beweis für die Entwickelung von den Spekulationen des Origenes zur abendländischen Lehre vom Fegefeuer steht leider noch aus.

stirneinflusses auseinander: wohl pflanzt der Himmel (d. h. die Gestirne) die Triebe dem Menschen ein, aber seinem freien Willen ist es gegeben, sie zu überwinden, und die höchste Kraft, die, wie es im Paradiso (II, v. 112) heißt, durch ihre Boten die Gestirne lenkt, schuf auch

„La mente in voi, che il ciel non ha in cura“[1]

So sehr aber auch Dantes Gedicht treu die kirchlichen Auffassungen seiner Zeit widerspiegelt, so erinnert doch gerade der äußere Aufbau seines Purgatoriums an alte heidnische und gnostische Vorstellungen. Die Kreise des Reinigungsberges sind der einzige Zugang, den die Seele passieren muß, um zur Seligkeit zu gelangen. Von Kreis zu Kreis muß sie aufsteigen, wie einst die Anhänger des Hermes, des Mithras und der gnostischen Sekten, und in jedem Kreise läßt sie eine der bösen Eigenschaften zurück. Und wie die Gnostiker, nachdem sie die sieben Regionen durchlaufen haben, in die Ogdoas gelangen, zu der *μήτηρ*, der barmherzigen Mutter, der Sophia, und wie sie dort vorbereitet werden zum Eingang in die höchste Seligkeit, so steigen auch Dantes Seelen zur Ogdoas zum irdischen Paradies, wo sie für das himmlische vorbereitet werden.

So sehen wir hier den Dichter der göttlichen Komödie sein Purgatorium wie den Schlußstein einer langen einheitlichen Tradition aufbauen.

Einst hatte in der ersten christlichen Zeit der Hirte des Hermas schon ein Büßerheer gesehen[2], das um einen Turm herum so viel Jahre ihre Sünden büßen, als sie hier Tage gesündigt haben, auch er läßt die leichten Sünden näher dem Turme, d. h. der Seligkeit büßen, alle jene, die sittlich fielen; ferne aber vom Turme büßen andere für den Abfall vom Glauben, für Idolatrie und Häresie, die der Hirte als die schwersten aller Sünden ansieht. Auf Dantes Reinigungsberg wird für dies dem

[1] Purgat. Canto XVI, v. 81.
[2] Hermas Vis. 3, c. 5, Simil 6, c. 4.

Christentum sonst doch gar sehr verhaßte Laster überhaupt nicht gebüßt; dies Laster hat niemals zu den sieben Planetengaben gehört. Die Ketzer werden bei Dante nur in der Hölle bestraft. So sehr hier in der Hölle ihn beim Aufbau der künstlerische Sinn für Symmetrie leitete, in den Strafen fühlte er sich von dem strengen Zwang des Purgatoriums frei. Hier galt es nicht die Seele von den auch dem besten Christen eingepflanzten Lastern zu reinigen, sondern für Tatsünden, eigentliche peccata mortalia im biblischen Sinne, die ewige Strafe zu erdulden. So scheiden auch schon die antiken wie die frühchristlichen Hadesmythen ganz deutlich die Tatsünden, die in ewiger Nacht die Strafe erleiden, von den zu büßenden Lastern. Wenn der Aridaios des Plutarch (de sera num. vind. c. 22, p. 563d ff.) die Narben der auf und ab steigenden Seelen sieht, so zählt er eine Reihe von lasterhaften Eigenschaften auf, die den Seelen nach Platos Lehre Narben, ja sogar verschiedene Farben eingeätzt haben, und diese Seelen dürfen allmählich sich bessernd und reinigend aufwärts steigen; wenn er aber dann an den Ort der Strafe kommt, so trifft er zuerst seinen eigenen Vater, der reiche Gastfreunde vergiftet hat.[1] Die Petrusapokalypse zählt an ihrem Straforte 14 verschiedene Tatsünden auf, für die Männer und Weiber dort so schauerlich bestraft werden.[2] Die zum Tode führenden Tatsünden haben aber niemals einer festgefügten kirchlichen Norm unterlegen, auch Dante unterscheidet nur die leichteren Sünden der oberen von den schwereren der unteren Hölle und gliedert sie nach dem aristotelischen Schema in

Incontinenza, malizia et la matta
Bestialitade? e come incontinenza
Men Dio offende e men biasimo accatta?[3]

---

[1] A. Dieterich *Nekyia.* Leipzig 1893, p. 146 u. 170, 171.

[2] Dieterich a. o. O., p. 2 ff. Für das ganze Strafensystem der Unterwelt siehe Rohde *Psyche*, 3. Aufl. I, p. 301 ff.

[3] Inferno XI, 83 ff.

Wir müssen erst in das Ende des 15., den Anfang des 16. Jahrhunderts vorwärts dringen, d. h. also in eine Zeit, wo die sieben Todsünden nicht nur kirchlich zu einer unverrückbar festen Norm gelangt waren, sondern auch im Laienbewußtsein ihre größte Popularität feierten, um einer Gruppe von Werken zu begegnen, die auch die Höllenstrafen streng nach dem Todsündenschema anordnete. In Paris erschien im Jahre 1493 ein Büchlein, „Le Kalendrier des Bergers“ genannt, eines jener Werkchen, die es sich zur Aufgabe machten, das Publikum in Poesie und Prosa, in Wort und Bild mit allem Wissenswerten bekannt zu machen, von einem System der Ethik bis zu den Regeln über Aderlaß. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit den Strafen in der Hölle. Simeon, bei dem der Herr zu Tische ist, bittet ihn, Lazarus zu veranlassen, ihm zu berichten, was er in den drei Tagen zwischen seinem Tode und seiner Auferweckung gesehen habe.[1] Der Herr willfahrt, um Simeons Zweifel zu beschwichtigen, und Lazarus berichtet von dem Orte der Schrecken: er sieht zuerst die Stolzen, die am härtesten leiden, da sie auf Räder geflochten sind, die im schnellsten Wirbel sich drehen; dann der Reihe nach alle Todsünden bis herab zu den Gefräßigen, die mit eklen Kröten und anderem Getier gestopft werden. Wirksamer aber noch als die Worte sind die Holzschnitte, die in eindrucksvollster Weise die Höllenstrafen der Phantasie des Beschauers einprägen. Nicht zum mindesten diesen Partien[2] verdankt der Kalender seine Popularität, allein bis zum Jahre 1500 erlebte er acht Auflagen und ist in Frankreich ebenso wie in England bis tief in das 18. Jahr-

[1] In gleicher Weise, wie einst bei Plutarch Aridaios drei Tage tot war und, als er dann wieder erwacht, erzählt, was er in diesen drei Tagen gesehen hat. Dieterich a. o. O. p. 145. Dies wieder nach der Vision des Er am Schluß von Platons Politie. Ebenso im M. A. die Visio Wettini etc.

[2] Diesen Teil der Höllenstrafen hatte der Kalender aus einem kleinen Büchlein übernommen, das 1492 gedruckt war, *L'art de bien vivre et mourir*. Siebe *The Kalender of Shepherds*. ed. Sommer. London 1892. p. 29, 90.

hundert immer wieder neu gedruckt und gelesen worden. Gerade die Schematisierung der Höllenstrafen nach den Todsünden zeigt, daß die schaffende Phantasie nach dieser Richtung unfruchtbar geworden war, während das 13. Jahrhundert, wie es sich in Dantes göttlichem Gedichte spiegelt, gerade in dieser Unterscheidung von bösen Anlagen, die entsühnt werden können, von den bösen Taten, die bestraft werden, die unmittelbare Frische dieser Weltanschauung zeigt.

Die Lehre von den sieben Todsünden war aber doch schon zu Dantes Zeit dogmatisch völlig festgelegt, man verstand es, in diese durch Tradition geheiligte, aber doch nur mehr oder minder zufällige Auswahl der sieben lasterhaften Anlagen, die ganz unendliche Mannigfaltigkeit der Sündenpsychologie hineinzupressen. Man scheute sich sogar nicht mehr, eine solche Lehre in ein Glaubensbekenntnis einzuschließen, wie uns ein kleines Gedicht zeigt, das eine schlechtbeglaubigte Anekdote Dante selbst zuspricht.[1] Es gibt den Inhalt seines Sühnesystems in reichlich trivialen Terzinen. Dante soll, so erzählt die Anekdote, um sich vor der Inquisition zu schützen, vor die ihn die Anklage der Minoriten gestellt hatte, sich durch ein poetisches Glaubensbekenntnis gerechtfertigt haben, in dem auch die sieben Todsünden besungen werden.

Die Reihenfolge der Laster schließt sich auch hier eng an Dante an, trotzdem in jener Zeit in den theologischen Schulen eine an sich bedeutungs-, ja gedankenlose Änderung der Reihenfolge gemacht worden war, die aber schließlich zur Herrschaft gelangte. Vielleicht aus keinem anderen Grunde, als um ein klingendes Memorialwort[2] zu haben, ordnete man damals in den Schulen die Laster mit ihren Anfangsbuchstaben nach dem Worte Saligia. Schon im 13. Jahrhundert finden wir es

---

[1] Darüber Scheffer-Boichhorst *Aus Dantes Verbannung,* Straßburg 1882, p. 51.

[2] Zöckler a. o. O. p. 69.

bei Heinrich von Ostia und Thomas von Aquino, aber sehr charakteristisch nach dem gleichen Memorialvers

Dat septem vicia
dictio saligia

verschieden angeordnet.[1] Gegen alle früheren Reihenfolgen sind aber beide gleichmäßig ein Rückschritt, da eine psychologische Folge von den geistigen zu den fleischlichen Lastern ganz zerstört ist, Gula und Luxuria auseinandergerissen und von ihrem Platze am Ende verdrängt sind.

So sind es auch eigentlich erst die Jesuiten, die in ihren Katechismen und Beichtspiegeln dem Saligiaschema zur allgemeinen Geltung verholfen haben. Im Mittelalter war es Schulgut geblieben und in das Bewußtsein der Bußprediger und der Laien noch gar nicht eingedrungen, denn gerade die ersteren brauchten eine psychologische Gruppierung, wie sie auch Dante im 17. Gesang des Purgatoriums gibt, indem er nach Augustinus' Definition[2] die Laster dem „amor non ordinatus“ zuschreibt und sie danach gruppiert: die drei ersten Stolz, Neid, Zorn sind Laster aus falscher Liebe zu sich selbst, die nach falschem Ziel streben, Trägheit ist zu matte Liebe zum höchsten Gut, Geiz, Völlerei und Unzucht zu heftige Liebe zu nichtigen Gütern. In solchen psychologischen Auseinandersetzungen und Gruppierungen können sich nun die Bußprediger dieser Zeit nicht genugtun. In ihnen aber werden wir auch die eigentlichen Vermittler für die Vulgärliteratur, wenn wir von Dantes Gedicht absehen, finden. Für England gehörte zu den beliebtesten Predigten das Speculum des St. Edmund, des Erzbischofs von Canterbury, das uns in einer großen Reihe eng-

[1] Zöckler a. o. O. p. 69 ff. Henricus Ostiensis Summa s tractatus de poenitentiis et remissione: superbia, accidia, luxuria, ira, gula, invidia, avaritia. Thomas von Aquino Summa II 2. *quaest.* 84: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia. Doch hat Thomas daneben auch die Gregorianische Reihe. Durch jesuitischen Einfluß kam das Saligiaschema auch in die jüngeren Symbole der griechischen Kirche.

[2] *Civitas Dei* XV 221.

lischer Bearbeitungen in Poesie und Prosa erhalten ist.[1] „Mit Recht“, heißt es hier in der englischen Prosaübersetzung, „nennt man diese Sünden Todsünden, denn Stolz entzweit den Menschen mit Gott, Neid mit den Mitchristen, Zorn aber mit sich selbst, Trägheit quält ihn, Geiz betrügt ihn, Völlerei zerstört ihn und Unzucht wirft ihn in Ketten.“ Und ähnlich, nur noch tiefer behandelt Wicklif die Frage in seiner Abhandlung über The Seven Deadly Sins.[2] Die Ursachen der Sünde, heißt es dort, sind der Satan, die Welt und des Menschen eigen Fleisch, sie drängen den Menschen gegen Gottes Willen aufzubegehren. Stolz, Neid und Wut sind Sünden des Satans, Wut, Trägheit und Geiz Sünden der Welt, Geiz, Völlerei und Unzucht Sünden des Fleisches. Wir sehen hier in beiden Schriften den Ausdruck Todsünde angewandt, den die lateinischen noch nicht kannten. Es scheint so, als wenn die Vulgärsprachen ihn von allem Anfang aufgenommen haben[3] und der dann erst der lateinischen Literatur aufgezwungen wurde, so daß auch diese nun den früher allein gebrauchten Ausdruck vitia capitalia durch den ungenauen peccata mortalia ersetzt hat.

Das Thema von den sieben Todsünden wurde naturgemäß eines der beliebtesten für die Bußprediger der Vulgärsprachen, sie waren allerdings weit davon entfernt, neue Gedanken in ihre Behandlung zu bringen, sie nehmen die Motive, die die lateinische Moralistenliteratur ihnen vorgedacht, nur mit Eifer und Vielseitigkeit auf. In das alte Thema des Kampfes der Laster und Tugenden soll Abwechslung gebracht werden; darum stellt man den Lastern als Überwinder und Heilmittel die sieben Bitten des Vaterunsers entgegen; schon im Beginn des

[1] Mirror of St. Edmund E. E. T. S. 26 p. 15 ff. eine Prosaübersetzung; Minor Poems of the Vernon Mss N. XXXII E. E. T. S. 98 „hou a man schall lyue parfytly“. N. XXXV: The spur of love.

[2] Works ed. Arnold III p. 119 ff.

[3] Eine Ausnahme scheint die deutsche Literatur zu machen, die den Ausdruck Hauptsünden auch noch im 14. Jahrhundert fast durchgängig anwendet.

12. Jahrhunderts finden wir dies in einem Werke des Pseudo-Hugo[1], ein deutscher Prediger des 13. Jahrhunderts nimmt das auf und gibt uns in drastischer Sprache die spitzfindigen Gegenüberstellungen des Lateiners. Daß z. B. die acedia, die er gar nicht übersetzen kann, und von der er nur weiß, daß sie „das Laster der geistliche Leut sei", der vierten Bitte, unser täglich Brot gib uns heute, gegenübersteht, scheint ihm selbst nicht einzuleuchten, besser paßt ihm für die siebente Sünde „die mit urloub der vrouwen daz hur" ist — „das erlöse uns von dem Übel".[2] Wie die sieben Bitten werden auch die sieben Seligpreisungen, die sieben Gaben des heiligen Geistes, die sieben Werke der Barmherzigkeit den Lastern gegenübergestellt, oder man vergleicht sie mit den sieben Häuptern des apokalyptischen Tieres. Bonaventura in seinem Breviloquium (III c. 9) war hier das lateinische Vorbild, und ihm folgen ein altsizilianischer Text, das libro dei vizi e delle virtù, und auch der Beichtvater Philipp des Kühnen, Lorent du Bois, in seiner viel gelesenen und einflußreichen „Somme le Roi"[3] oder „Des Vices et de vertues" am Ende des 13. Jahrhunderts, das dann im nächsten Jahrhundert von Dan Michels als „Ayenbite of Inwyt"[4] (Gewissensbiß) in englischer Sprache bearbeitet wurde.

Die Bedeutung dieser Bußpredigerliteratur liegt für uns aber doch in erster Linie darin, daß sie Vermittlung und Anregung für die Dichter war; gehen doch beide, Moralschrift und Dichtung, in jener Zeit oft so ineinander über, daß nur die gebundene Rede sie unterscheidet. Es kann nicht wundernehmen, daß gerade dieses Thema die Phantasie der Dichter mit solcher Kraft ergriff.

---

[1] Expositio altera orationis domini (inter Allegor. in N. T. Opp. Hugonis t 1 p. 774 M.).

[2] Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. Wissensch. B 94 p. 192 ff.

[3] cf. Groeber *Grundriß* III B I p. 1027.

[4] ed. Morris, E. E. T. S. 23.

Jahrhundertelang hatte die christliche Kirche dahin gearbeitet, das ganze Interesse der Gläubigen auf ihre Seele zu lenken; in ihrer Pflege im Diesseits, ihrem Schicksal im Jenseits mußte der Schwerpunkt alles Dichtens und Trachtens des Christen liegen. Der christlichen Phantasie war der scharfe Gegensatz zwischen Seele und Körper unaufhörlich gegenwärtig; nicht allein die Seele als Ganzes wurde selbständig und körperhaft gedacht, sondern die einzelnen Kräfte, die in der Seele wirken, gestalteten sich für das bilderreiche Denken zu dramatisch handelnden Personen. Bei einem unstillbaren Wunsche des mittelalterlichen Menschen, sich abstrakte psychologische Vorgänge klarzumachen, war doch das abstrakte Denken selbst steif und unbiegsam, wie das die ganze scholastische Gelehrsamkeit zeigt, wo sie nicht selbst zu sinnbildlicher Darstellung greift. Daraus erklärt sich die Vorliebe, die die Dichtkunst damals für die Allegorie im weitesten Sinne hegt. Ebenso wie man sich das große Weltbild, den Makrokosmos, am liebsten als ein großes Drama vorstellte, in dem die kosmischen Kräfte als handelnde, kämpfende, sichtbarlich schaffende Gestalten auftraten, so war auch die Menschenseele, der Mikrokosmos, der Schauplatz solch dramatischer Vorgänge, und hierfür waren die sieben Todsünden auf feindlicher Seite der mächtigste Chor der handelnden Personen.

Man lebte jetzt nicht mehr wie in frühchristlicher Zeit unter dem angstvollen Druck der unentrinnbaren *εἱμαρμένη*. Daß die Planeten nicht mehr die Knechter der sündigen Seele waren, half auch dazu, den Spielraum ihrer Kräfte zu erweitern. Zwar war es der Kirche nie ganz gelungen, den Glauben an die Macht der Gestirne auszurotten, aber ihren unmittelbaren psychologischen Einfluß hatte sie doch gebrochen, und wenn auch eigentlich erst jetzt unter arabisch-jüdischem Einfluß sich die hellenistische Wissenschaft der Astrologie im Abendlande verbreitete, so hatte sich doch das Herrschaftsgebiet der Gestirne über den Menschen beschränken müssen auf das äußere irdische Schicksal, das die teils gut, teils böse gedachten Planeten durch

ihre Stellung zueinander in der Geburtsstunde bestimmten, der Seele verliehen sie höchstens noch das Temperament. So scheint nun durch diesen Prozeß die unmittelbare Verbindung unserer Todsünden mit den Planeten im Bewußtsein der Menschen ausgelöscht; nur an mannigfachen Nebenverbindungen, die die Laster noch eingehen, können wir ein schwaches Band der Erinnerung weiter verfolgen. Frühe, größtenteils vorchristliche astrologische Vorstellungen hatten die Planeten mit allerlei Naturgegenständen, wie sieben Metallen, Steinen, Pflanzen und Tieren, oder auch vom Menschen hergeleitet mit sieben seiner Körperteile oder den sieben Lebensaltern in Verbindung gebracht.[1] Eine ganze Reihe dieser Dinge erscheint nun auch in der Literatur des Mittelalters als Attribute der Todsünden.

Eine hervorragende Rolle unter diesen spielen die Tiere. Die erste bekannte Nachricht einer solchen Verbindung zu-

[1] Roscher *Lexikon der Mythologie*, Art. *Planeten und Planetengötter* von Roscher. Zum Schluß eine Liste der antiken Verbindungen. Noch erweitert *Hebdomadenlehre* a. a. O. p. 172 ff. — F. Boll schreibt mir zu der umstehend besprochenen Celsusstelle: Es scheint, daß die Planeten, ähnlich wie die Sternbilder des Zodiacus und der Dodeceoros als Tiere gefaßt wurden; aber die volle Lösung des Rätsels ist noch nicht gelungen, man möchte sie am ehesten auf egyptischem Boden suchen. Vielleicht aber sind es auch nur Tiere, die dem besonderen Einfluß der in der gewohnten Ordnung aufgezählten Planeten unterliegen. Für die meisten läßt es sich nachweisen. Der Esel als typhonisches Tier gehört dem Saturn; der Hund wohl zu Jupiter (sonst der Fuchs); der Bär zu Mars; der Adler zur Sonne; der Drache (Schlange) zu Merkur (dem die ἑρπετά untertan sind); der Löwe zur Selene (vgl. Roscher *Über Selene und Verwandtes*, p. 104; Löwe als Attribut der Mondgöttin); endlich der Stier müßte zur Venus als kosmisches Haus des Planeten gehören. Für endgültig möchte ich aber diese Fassung noch nicht ausgeben. — Auch Manilius IV, 151 ff. läßt die Verliebten unter dem Sternbilde des Stieres geboren werden, während unter dem Löwen, 176 f., stolze herrschsüchtige Menschen entstehen. In einer der chaldäischen Schöpfungslegenden (George Smiths *Chaldäische Genesis*, übers. von Herrmann Delitzsch, Leipzig 1876, p. 99) werden die sieben Geister, die das Unheil in die Welt bringen, die allerdings in gewissem Gegensatz zu den Gestirnen den sublunaren unteren Teil des Himmels bewohnen, auch zum größten Teil durch Tiere personifiziert, soweit der verstümmelte Zustand der Tafeln es erkennen läßt.

gleich der Planeten und ihrer bösen Geister hat uns Origenes aus Celsus aufbewahrt. Celsus erzählt[1], wie nach dem Glauben der Ophiten der Seele, die den Zaun der Bosheit zu durchlaufen hatte, die ἄρχοντες δαίμονες wie Tiere erschienen wären, der erste wie ein Löwe, der zweite gleich einem Stier, darauf ein Drache, ein Adler, ein Bär, ein Hund, endlich ein Esel. Schon Boethius in seiner Consolatio philosophiae[2] gibt einen sehr wirkungsvollen Vergleich von Lastern mit Tieren, er bringt acht Laster, die aber wesentlich von dem Kirchenschema abweichen, und wählt die Tiere aus dem Wesen der Eigenschaft, der er es zugesellt, heraus; so ist der Geiz gleich dem Wolfe, dem Hunde gleicht das wilde lose Zungengeschwätz, der Betrug gleicht dem Fuchse, der Zorn gleicht dem Löwen, die Furcht dem Hirsche, die Trägheit dem Esel, die Unbeständigkeit dem Vogel, die Unzucht dem Schweine. Doch erst im späteren Mittelalter, als die Neigung immer verbreiteter wurde, sich menschliche Vorgänge unter einer Tierfabel vorzustellen, und sich eine ganze Tierpsychologie ausbildete, häufen sich die Beispiele, in denen die Todsünden mit Tieren verbunden werden. Manchmal dringen sie direkt in die Tierfabel ein, wie in Jacquemert Gielées Renard le Nouvel (1288), wo König Nobels ältester Sohn, der sich gegen den Vater empört, Orgueil genannt wird und die sechs übrigen Sünden, ohne einzeln spezialisiert zu werden, ihn bedienen und nachher die Bemannung seines Schiffes[3] ausmachen und das Schloß Renards Maupertuis belagern. Eine ganz eigenartige Tiersymbolik veranschaulicht auch ein Blatt des Hortus deliciarum. Die Künstlerin zeigt uns dort einen Wagen der Avaritia, auf dem ein Schwein, ein bellender

[1] *Origenes contra Celsum* Buch VI, 31.

[2] Boethius *Cons. phil.* 4, 3.

[3] Bei Lope de Vega *Antos Sagrament,* Nr. I *Viaje del Animo* bilden die sieben Todsünden die Bemannung des Schiffes des Lucifer. Stolz führt das Steuer, die übrigen rudern, auch ohne einzeln aufgeführt zu werden.

Hund, ein Bär, ein Wolf und ein Stier mit Aufschriften, als sorditas, tenacitas, violentia, rapacitas und aviditas bezeichnet werden. Der Wagen wird nach zwei Seiten von dem Fuchs (fraus) und dem Löwen (ambitio) gezogen.[1] Auch sonst bemächtigt sich die Kunst dieser Symbolik[2], aber immer behandelt sie ihr Thema mit größerer Freiheit wie die Literatur, die sich auch hier mehr in den kirchlichen Grenzen hält. So in der sehr reizvollen altenglischen Allegorie „Ancren Riule“[3], einer Richtschnur für Nonnen, die Simon von Gentham Ende des 13. Jahrhunderts für drei Schwestern schrieb, die sich zu einem betrachtenden Leben zurückgezogen hatten. Die Nonnen wandern durch einen finsteren Wald auf ihrer Pilgerreise nach Jerusalem, dort treffen sie wilde Tiere, die sie meiden müssen, den Stolz als Löwen, den Neid als Natter, den Zorn als Einhorn, die Unzucht als Skorpion, den Geiz als Fuchs, die Völlerei als Schwein, die Trägheit als Bär, jedes ist von einer ganzen Anzahl von Jungen begleitet. Wenn der Verfasser die Nonnen dann ermahnt, selbst wie ein Wild zu sein, das auch des Menschen Anblick flieht, um ihrem Bräutigam ganz lieblich zu erscheinen — denn das Fleisch des Wildes schmeckt am lieblichsten —, so ist auch das dem mittelalterlichen Empfinden

[1] *Hortus deliciarum* a. o. O. planche LI.

[2] Zöckler a. o. O. p. 95, 96. Ein Teppich im Fürstensaal des Rathauses zu Regensburg läßt 14 Laster auf Tieren reiten, im nördlichen Seitenschiff der Jakobikirche zu Leutschau in Ungarn sind sieben Laster auf Tieren reitend den sieben Werken der Barmherzigkeit entgegengestellt. Die Handschrift Gg 4. 27 der Universitätsbibliothek in Cambridge enthält Illustrationen zu Chaucers Behandlung der sieben Todsünden und entsprechenden Tugenden in Parsons Tale: Hier reiten die Laster auf Tieren, ohne daß der Text dazu Anlaß gäbe, und zwar die Invidia auf einem Wolf, die Gula auf einem Schwein (Bären?), die Luxuria auf einem Geißbock. Leider sind nur diese drei Bilder veröffentlicht im Anhang zu Furnivalls Abdruck des *Harleian Ms. 7334 of* Chaucers *Canterbury Tales,* Chaucers Society 1885. Die Tugenden sind gekrönt mit Attributen, und nicht beritten und dem Text gemäß nichts als die Widerspiele der Laster.

[3] Ancren Riule, regula inclusarum ed. Camden Society B. 57.

verständlicher als uns heute. Einen festen Kanon für die Verteilung der Tiere unter die Todsünden gibt es nicht, die Auswahl war dem psychologischen Ermessen des Verfassers überlassen; der Esel wird meist der acedia gesellt — nur Ancren Riule, das die Trägheit und den Bär zusammenstellt, ist die einzige mir bekannte Ausnahme — und der Löwe fast immer der superbia. Auf dieses Laster wird wohl mit Recht auch der Löwe gedeutet, den Dante im ersten Gesang des Inferno als eines der drei Tiere trifft, die ihm den Aufgang zum Berge sperren. Von den anderen beiden teilt er selbst im Purgatorium (canto XX) die Wölfin der avaritia zu, und daß der Panther dem Jugendlaster der luxuria angehört, geht aus dem Texte selbst hervor, dem Mannesalter gehört dann der Löwe, superbia, dem Greisenalter die Wölfin, avaritia.[1]

Mit größter Ausführlichkeit führt uns der Wiener Karmelitermönch Mathias Farinator im 14. Jahrhundert in diese Tiersymbolik ein. In seinem Kampf der Laster mit den Tugenden[2] erhält nicht nur jeder seiner sieben Knappen (apparitores) ein Reittier, sondern jedes Waffenstück trägt sein eigenes Tiersymbol, und da auch die sieben Tugenden, das Widerspiel der Laster, in gleicher Weise ausgerüstet sind, so mußte zur Aufbringung von mehr als 60 nötigen Tieren fast der ganze Physiologus erschöpft werden, die näheren Erläuterungen des Textes geben dann noch jeweils die Gründe für die Wahl, die aber sehr willkürlich ist. Die Superbia führt den Löwen nur auf der Tunica, reitet aber auf einem Dromedar, die Luxuria

[1] Es sei hier noch an die stoische Zusammenstellung der tres Furiae ... quae mentes hominis exagitant (Lact. inst. div. VI c. 19, 4) ira cupiditas, libido erinnert, s. Dieterich *Nekyia* p. 171, doch ist die superbia als die christliche Lasterkönigin für ira eingetreten. Daß diese drei Laster superbia, avaritia, luxuria auch zugleich die ersten des Saligiaschemas sind, worauf Zöckler a. o. O. p. 27 aufmerksam macht, hat für Dante wohl kaum eine Bedeutung.

[2] Mathias Farinator *Lumen animae tit. 75 De septem apparitoribus.* Zöckler a. o. O. gibt im Anhang einen Abdruck dieser Laster- und Tugendenausrüstung.

auf einem Bären mit einem Kranz von Rosen im Haar, wozu der Text bemerkt „hirundines nidificant in his rosis et eas fimo suo excaecant". Wie sehr der Mönch mit seinem Werke den Geschmack seiner Zeit traf, zeigt eine ganze Reihe deutscher Bearbeitungen, die eine mehr oder minder genaue Übersetzung gerade dieser Ausrüstung zum Kampfe geben.[1]

Die eigentliche Hochflut für die Darstellung der Todsünden bringt das 13. Jahrhundert. Das Kampfmotiv wird jetzt im Zeitgewande als ein Ritterturnier aufgefaßt, so in Huon de Meris Le tournoiment de l'Antichrist.[2] Der Teufel sammelt seine glänzend ausgerüsteten Laster in der Stadt D'espérance, er wird dann von Christus, der an der Spitze der Tugenden aus der Stadt Espérance hervorbricht, besiegt.

Um das Kampfmotiv der offenen Feldschlacht zu variieren, wählte man die Belagerung einer Feste durch das Lasterheer, die zu einer Lieblingsvorstellung besonders in England wurde, die aber auch erst nach dem Jahre 1000, nach der Entstehung ummauerter Burgen aufgekommen sein kann. Das lateinische Vorbild fand man in Honorius Augustodunus[3], der in seinem Speculum Ecclesiae[4] auch einen Kampf zwischen den Heeren des Antichrist und Christus schildert. Im Verlauf dieses Kampfes sind die Tugenden in einer Feste eingeschlossen. „Hoc castellum a turba hostium exterius obsidetur, a factione civium interius commovetur, dum posteriores damna ei inferunt, vitia autem et carnis desideria interiora bona obruunt." Der normannische Bischof von Lincoln Grosseteste griff dies Motiv für sein Chateaux d'amour[5] auf. Hier aber ist das Schloß gut ausgerüstet, auf einem Felsen, dem Herzen Marias, gelegen, von vier Ecktürmen, den Kardinaltugenden geschirmt,

[1] Siehe Zöckler a. o. O. p. 85 und Anm. 115, der Anhang enthält auch die Übersetzung in der *Note wider den Teufel.*

[2] Huon de Meri *Le tournoiment de l'Antichrist* ed. Wermann 1888.

[3] Über die nahen Beziehungen von Honorius Augustoduns zu England siehe oben. [4] In *Conventu Populi Migne* 172 1093 ff.

[5] ed. Cooke, 1852.

sieben Schanzen aber, die sieben Tugenden, halten den Anprall der sieben Todsünden ab. Sehr früh, wahrscheinlich zu Anfang des 14. Jahrhunderts, wurde des Bischofs Gedicht ins Englische übersetzt. Zu gleicher Zeit übernahm ein anderes englisches Gedicht, das den großen Plan verfolgte, ein religiöses Weltbild zu schaffen, „Cursor Mundi“ diese Schloßbelagerung in enger Anlehnung an Grosseteste. Die Seele fleht zum Schluß Eingang zu finden in dies feste Schloß, um sicher zu sein vor den drei Widersachern, dem Teufel und seinen Begleitern Trägheit, Neid und Stolz, der Welt mit Zorn und Geiz und dem eigenen Fleisch, von Unzucht (foolish liking) und Völlerei begleitet.[1] Überall ist dieses Schloß das Herz Marias, und zum Lobe der Jungfrau errichtet die Poesie im 13. und 14. Jahrhundert, jener Zeit der Hochflut der Marienverehrung, noch eine große Reihe von symbolischen Schlössern und Tempeln. So erbaut der jüngere Titurel der Himmelskönigin zu Ehren seinen ungeheuren Tempel; er aber läßt die feindlichen Scharen dort nicht heran, sondern legt den Kampf in die eigene Seele[2], denn mehr als durch Tempelbau ehre man die Jungfrau, wenn man ihr in sich einen Tempel errichte, wenn man die sieben Tugenden pflege und durch sie die sieben Hauptsünden vertreibe, die nun in Kämpferpaaren aufgezählt werden.

Auch in Langlands Vision of Piers the Ploughman treffen wir um die Mitte des 14. Jahrhunderts das feste Schloß Truth an, das von bösen Feinden belagert wird.[3] Wenn auch die Todsünden hier nicht besonders aufgeführt werden, so beschäftigt sich doch der Dichter sonst wiederholt mit ihnen. In einem Kampfe des Antichrist gegen Conscience ist Stolz sein Bannerträger. Conscience ruft Nature zu Hilfe, doch diese ist

[1] Cursor Mundi Early E. Text. Soc., Bd. 59, Pt. II, p. 568 ff.

[2] *Der Gralstempel,* Vorstufe zu einer Ausgabe des jüngeren Titurel von F. Zarncke (Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissensch. Phil.-hist. Klasse B. VII, p. 448, 511, Str. 27 ff.).

[3] Passage XX.

nicht zur Hilfe geneigt, denn sie schickt von den Planeten kommend Krankheiten über das Menschengeschlecht. Daß die Planeten, wenn auch nicht mehr die geistigen, so doch die leiblichen Unheilsbringer sind, ist damals noch eine lebendige Vorstellung; auch Chaucer weiß davon in seinem Astrolabium zu erzählen.[1] Zum Schluß wird dann Conscience noch von den sieben großen Riesen „that with Antichrist helden“ belagert — die Anführerin ist auch hier wie im Cursor Mundi „sloth“, Trägheit; so heftig ist die Belagerung, daß Conscience das Feld räumt und zum Pilgerstabe greift, dieser Kampf endet also eigentlich mit einem halben Siege des Antichrist und seiner Kumpane.

In der zweiten Vision leitet Langland den großen Pilgerzug zum Schlosse der Wahrheit mit einer allgemeinen Beichte ein, die wiederum Conscience abhält, und hier müssen auch die sieben Todsünden als Beichtkinder erscheinen, zwar widerwillig genug — die Völlerei wird noch auf dem Kirchgang, als sie an einem Wirtshaus vorüber kommt, rückfällig —, müssen sie doch ihr schandbares Leben beichten und Besserung geloben. Der Dichter übertrug das unmittelbar von den Beichtbüchern, wo nach den sieben Todsünden der von ihnen Befallene beichten muß. Das Vorbild ist auch hier der Cursor Mundi in dem Book of Pennance.[2]

Eine eigenartige Behandlung unseres Themas zeigt eine Reihe deutscher Gedichte des 13. Jahrhunderts. Unter diesen ist das früheste und originellste Tomasin v. Zirclaeres Welscher Gast.[3] Hier tritt in den Mittelpunkt des Kampfes der beiden

[1] Chaucer *Astrolabie,* pt. I, § 21 l. 69 „or elles, whan the planetes ben under thilke signes (im Tierkreis), they causen us by hir influence operaciouns and effectes lyk to the operaciouns of bestes.

[2] Cursor Mundi, E. E. T. S. Bd. 68 P. V, p. 1508. Die Reihenfolge ist hier wie bei Langland, ja überall, wo eine kirchliche Handlung vorgenommen wird, die streng kirchliche des alten Gregorianischen Schemas. Die Freiheiten in der Reihenfolge nimmt man sich nur in dichterischer Behandlung.

[3] Tomasin v. Zirclaere *„Der Welsche Gast“* ed. Rückert, v. 7137 ff.

Heere eine wirkliche Persönlichkeit, ein Ritter, der, als eigentlicher Kämpfer gegen die Laster, sich mit den geistlichen Waffen, die Paulus im Epheserbrief empfiehlt, rüstet; ihm zu Hilfe und Unterstützung eilt die Schar der Tugenden. Verrät schon durch diese Kampfesordnung der welsche Gast seine Quelle den Anticlaudian des Alanus, bei dem, wie wir früher sahen, der neugeschaffene beste Mensch an Stelle des Ritters steht, der mit gleichen Waffen geistiger Kräfte ausgerüstet wird, so sehen wir die Anlehnung an den Lateiner auch ganz deutlich in der Kämpferschar auf der Seite der Laster, die der deutsche Dichter in vier Scharen teilt, die von Uebermuot, Girischeit, Unkuische und Trakheit angeführt werden. Wenn aber dann unter dem Gefolge der Unkeuschheit z. B. so seltsame Gesellen, wie unsaelic Saelde, bitter Gruoz, armer Rîchtum, rîch Armuot und mit der Trakheit „slâf, rensen und geinen“ erscheinen, so finden wir alle diese in den Lasterhaufen, die bei Alanus dem Ruf der Alekto aus der Hölle folgen.[1]

„Der geistlich Strît“[2] hält sich, was die Sünden anbetrifft, an die kirchlichen sieben Anführer, nur daß er sie in umgekehrter Ordnung mit der „vrascheit“ beginnen und der hoffart enden läßt, ihnen entsprechen auch die Tugenden, die von „masse“, Enthaltsamkeit, angeführt erscheinen, „wurt sie in dem strite erlagen, su mugen die andern wohl klagen“, aber auch hier steht als eigentlicher Kämpfer eine Persönlichkeit, mit „du“ angeredet, die ebenfalls mit den geistlichen Waffen bekleidet wird, im Mittelpunkt, und die sieben Jungfrauen werden dann helfen gegen die „die vielfreislich schar von siben üblen Wiben“.

In dem unter dem Namen des Seifried Helbling bekannten satirischen Gedichte sehen wir nun zwar den Laster- und Tugendenkampf unmittelbar als eine Herausforderung, die der Bote Wankelbolt im Namen der Laster an die Schwestern Wahrheit und Treue bringt, behandelt, den Kampf selbst dann in Einzel-

[1] Siehe dazu Seifried Helbling, ed. Joseph Seemüller, Halle 1886, p. 365 u. 366. [2] *Diutiska*, ed. Graff, I, p. 244 ff.

kämpfe der Parteien aufgelöst; doch wird der ganze Vorgang als ein Traum geschildert, in dem der Dichter als Zuschauer und eine Engelstimme als Erklärer fungiert, und hierin ist der Einfluß des Alanus, der seinen Anticlaudian auch als Traumvision einkleidet, wiederum sichtbar, wenn allerdings auch zugegeben werden muß, daß das Visionsmotiv gerade für solche Allegorien, und zwar geistlicher wie weltlicher, in Frankreich zum mindesten, schon das ganze 13. Jahrhundert hindurch zu den beliebtesten gehörte.

Solche Visionen werden von den Dichtern mit Vorliebe mit einer Pilgerschaft verbunden, die die Seele oder der Verfasser selbst unternimmt. So schon im Anfang des 13. Jahrhunderts Raoul v. Hudenc[1], der selbst zuerst die Pilgerfahrt zur Hölle, dann zum Himmel unternimmt. Wie er zu den Burgen der Laster kommt, verfällt er ihren bösen Bewohnern und kommt so allmählich durch eigenes Verschulden zur Hölle, die aber im ganzen mehr burlesk als schreckenerregend geschildert wird. Ebenfalls eine Pilgerfahrt, die ihn aber gleich zum Paradies führt, unternimmt der fahrende Kleriker und Dichter Rutebeuf, der auf der Reise zur Stadt Penitence gelangt und hier auch die Laster antrifft, doch fehlt ihm die Kraft wirklicher Belebung hier ebenso, wie in seinem Diz de la Mensonge ou la bataille des vices et des vertues[2], wo sein Lasterkampf nicht über die Aufzählung der sieben Todsünden, die von den Tugenden zu Boden geschlagen werden, herauskommt. Weit origineller und reizvoller sahen wir das Pilgermotiv in Ancren Riule behandelt, wo die Nonnen im Walde auf der Wanderung nach Jerusalem die wilden Tiere treffen. Von größter Bedeutung aber für diese ganze Gattung ist Digullevilles „Pélerinage de la vie humaine", in dem der Dichter zugesteht, durch den Rosenroman angeregt zu sein, zugleich aber auch für das 14. Jahrhundert eine Art geistliches Gegenstück gegen das weltliche Liebesgedicht des

[1] *Vois d'Enfer,* von Raoul v. Houdenc, ed. Scheler, Trouvères, Belges, 2, 176. [2] ed. Kreßner, Wolfenbüttel 1886.

13. Jahrhunderts schuf, das sich mit diesem an Popularität messen kann. Auch im Traume, der Szene aller dieser Pilgerfahrten, wird der Wanderer von den sieben Lastern überfallen, die der Dichter nicht häßlich und abschreckend genug darstellen kann, es hat ihm aus dem Rosenroman besonders Jean de Meungs satirischer Teil vorgeschwebt, wenn er die alten Weiber, die auf den Pilger lauern, nicht alt und boshaft genug schildern kann; so sehr ist er auf diesen Ton gestimmt, daß er auch die Nature, die doch sonst in jener Zeit als die hohe Göttin, Gottes Stellvertreterin gefeiert wird und nur über die Verderbnis des Menschen klagt, hier auch nur als keifende alte Dame einzuführen vermag, die sich von Grace Dieu arg abkanzeln lassen muß. Doch hat er damit das Rechte für seine Zeitgenossen und besonders für England getroffen, wo man ihn nicht nur übersetzte, sondern wo er auch eine große Reihe ähnlicher selbständiger Gedichte anregte bis auf Bunyans „Pilgrim's Progress", das noch heute zu den populärsten Schriften Englands gehört.[1] Ein spanisches Gedicht des 15. Jahrhunderts läßt der wandernden Seele die Wahl, ob sie die sieben breiten Wege der Todsünden oder den einen schmalen der Tugend einschlagen will.[2]

[1] Von Deguillevilles erster Version (ca. 1330) seiner *Pél. de la vie humaine* existiert (in mehreren Handschriften) eine engl. Prosaübersetzung (ca. 1430) ed. A. Wright Roxb. Club 1869. Diese wurde noch im 17. Jahrhundert in modernisierter Form dreimal abgeschrieben (1645, 1649, 1655), und diese Version scheint Bunyan gekannt zu haben (vgl. Hill *The ancient Poem of Deguilleville etc. compared with the Pilgrim's Progress of Bunyan,* 1858). Im Jahre 1464 ist die erste Form von Jean Galopes in franz. Prosa umgegossen, und auch diese wurde ins Englische übersetzt (noch ungedruckt). Die zweite Version des Deguillevilleschen Werkes (1355 od. 1366) wurde von Lydgate 1426 in engl. Verse gebracht (*The Pilgrimage of the Life of Man,* ed. Furnivall, E. E. T. S. LXXII). Eine franz. Fortsetzung *Pélerinage de l'âme séparée du corps* ist ca. 1413 in engl. Prosa übertragen und 1483 von Caxton gedruckt. Vgl. Furnivall unter den neueren Ankünd. d. E. E. T. S. p. 4f. (1892).

[2] Don Juan Manuel *Coplas über die sieben Todsünden* (Clarus *Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter,* Bd. II, p. 232).

Auch das eigentliche Ritterepos der Renaissance verschmähte es nicht, seine Ritter auf ihren Streifzügen zu den Lasterburgen gelangen zu lassen. Prächtig ist die Schilderung, die Spenser in The Faery Queen[1] von dem Auszug der Laster aus dem „sinful house of Pride“ gibt, wo „proud Lucifera“ auf hohem Throne gebietet. Pride sitzt auf einem prächtigen Wagen, von einem Esel gezogen, auf dem Idelness die Zügel lenkt, sie[2] „the nurse of sin“ ist wie ein Mönch gekleidet, nebenher reitet Gluttony auf einem Schwein, Lechery auf einem Ziegenbock, Avarice auf einem mit Gold beladenen Kamel und Envy auf einem gierigen Wolfe.[3]

Ein Zeichen, wie sehr die Todsünden dem Bewußtsein des späten Mittelalters fest eingeprägt waren, ist uns eine ganze Gruppe von Gedichten, in denen sie nur noch als Einteilungsprinzip benutzt werden, entweder um, wie im Renner des Hugo von Trimberg[4], den verschiedenen Ständen ihre Laster vorzuhalten und sie an Beispielen zu erläutern, oder, wie in dem niederdeutschen Gedichte „Ein Spiegel der Zonden“[5] und dem Gedicht eines Josep über „die sieben Todsünden“, eine Reihe von Beispielerzählungen, die meist eine Überwindung dieser Laster zeigen, unter diese Rubriken zu fassen. In dem Spiegel sind nur fünf Hauptsünden, doch ist die Handschrift unvollständig und es ist immerhin möglich,

---

[1] Spenser, *Faery Queen,* B. I, C. 4.

[2] Die Sünden sind hier außer Pride alle männlich gedacht, wie sehr häufig in der englischen Literatur, siehe *Piers the Ploughman Pass,* II.

[3] Die Verteilung auf die Tiere ist die gleiche, wie in dem oben erwähnten illustrierten Manuskript zu Chaucers *Parson's Tale,* in den drei publizierten Gestalten. Diese Übereinstimmung verdiente vielleicht eine weitere Untersuchung.

[4] Nach der Erlanger Hs. ed. Bamberg 1833—1836, eine kritische Neuausgabe bereitet Prof. Ehrismann, Heidelberg, vor.

[5] *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 1877. Kurze Inhaltsangabe von Lübben p. 54 ff.

daß die fehlenden wichtigen Laster Neid und Zorn verloren sind.[1]

Dem 16. Jahrhundert entstammt eine der originellsten Umdeutungen des Tugend- und Lasterkampfes aus dem Spanischen. In einer Reihe von Balladen werden Volksspiele geistlich umgedeutet Der Dichter benutzt hier den Stierkampf, um sein eindringlichstes Thema vorzutragen: Der Teufel hetzt mit dem bekannten Hetzrufe sieben wilde Stiere in die Arena, die sieben Todsünden. Ihnen treten mächtige Kämpfer entgegen, die sie teils nach hartem Kampfe erlegen. Joseph wirft der Luxuria den Mantel über den Kopf — eine Andeutung des Mantels der Potiphar; Petrus, Elias, ja der Herr selbst erscheinen, letzterer durch eine Ungeschicklichkeit der Seinen verwundet. Paulus strauchelt erst mit seinem Pferde, bis dann endlich alle überwunden sind.[2]

Und noch zum Beginne des 17. Jahrhunderts hat der wackere Aegidius Albertinus in seinem Büchlein „Lucifers Konigreich und Seelengejaidt“[3] die sieben Todsünden als Grundlage benutzt, um die Sündhaftigkeit aller irdischen Stände und Geschlechter durchzuhecheln und zu schelten. Das Bild, das er als Einkleidung braucht und gut durchführt, zeugt von kraftvoller Phantasie. Der Teufel ist der Jäger, der sich wie der gläubige Christ des Epheserbriefes mit sieben geistlichen, aber bösen Waffen ausrüstet und nun auf dem Jagdgrund der Welt sein Wild, die von den Todsünden Befallenen, jagt. Erst werden die verschiedenen Jagdgründe geschildert, der der Hof-

[1] Lübben a. o. O. glaubt, daß nur wenige Seiten des Manuskripts fehlen können. Das Gedicht ist interessant, da es unter seinen Geschichten die Fabel von Schillers „Gang nach dem Eisenhammer“ in etwas verschiedener Fassung erzählt.

[2] Ledesma *Iuegos de Obras buenas Autores Esp.* vol. 35, p. 178. Die Umdeutung der Volksspiele, in der spanischen Literatur auch sonst vorkommend, scheint wie eine Ausführung der Forderung, die Tertullian in *De Spectaculis* gestellt hatte.

[3] *Deutsche National-Lit.* her. von Kürschner Bd. 26.

färtigen als gebirgig und gefährlich steil, denn die Hoffärtigen sind wie Geißböcke, die einen hohen Standort lieben; der der Geizigen führt durch Disteln und Dornen, der des Fraßes ist köstlich, aber teuer wie die Wirtshäuser, der der Unkeuschheit kotig und schlüpfrig, der des Neides geht im Finsteren, der des Zornes geht gefährlich wie durch eine Menge, die zum Schauspiel drängt, der der Trägheit ist sehr verdrießlich.

Die Schilderungen der einzelnen Laster, die Lucifers Wild sind, sind nun mit einer Fülle drastischer Beispiele nach Art der Narrenliteratur aus Geschichte, Leben und Kunst illustriert. Die Zornigen werden von Lucifer herausgelockt, wie die Jäger die Hunde mit Hörnerblasen locken. Zum Schluß wird als achtes Seelengejaidt Lucifers der jüngste Tag und die Hölle geschildert, wo die mit Namen genannten Teufel die Seelen, die den Todsünden verfielen, fortschleppen. Dies alles in einem frischen kecken Stil vorgetragen, zeigt, wie die Todsünden auch in einer Zeit, wo sie im allgemeinen sich doch schon auf den Kreis der Beichtspiegel und Katechismen beschränkt hatten, noch die alte volkstümliche Kraft, die Phantasie zu dramatischen Bildern anzuregen, nicht verloren hatten.

Des Albertinus Schrift steht durch diese Einkleidung weit über den eben erwähnten Werken, bei denen die Todsünden mehr nur Kapitelüberschriften waren. Auch Gower, der Zeitgenosse Chaucers, benutzt sie dazu in seinem Gedichte Confessio Amantis.[1] Gower setzt uns hier ein seltsames Gemisch von Motiven vor. Aus dem Rosenroman entnimmt er den Liebesgott und Venus und Genius, den die Göttin dem Liebenden zum Beichtiger gibt. Dies Beichtmotiv gab ihm Langlands Vision, denn der Liebende muß hier beichten, wieweit er den sieben Todsünden verfallen ist. Der Zweck aber ist hier nur, unter den Gruppen der einzelnen Sünden, die noch einmal in der alten Reihenfolge, wie wir sie bei Dante kennen,

[1] ed. G. C. Macauley, Oxford 1901.

vorgenommen werden, samt ihren Unterabteilungen Geschichten zu erzählen, die diese Sünde illustrieren, Geschichten, die allerdings häufig genug sich um eine Liebesintrige drehen und dadurch das ganze Gedicht doch wieder in den Sphärenkreis des Rosenromans und Chaucers Canterbury Tales erheben. Chaucer selbst hat sich nur einmal ganz kurz in des Pfarrers Geschichte mit den Todsünden abgegeben, und zwar nur in der Weise moralisierender Bußprediger.[1] Um so häufiger beschäftigen sich Chaucers Nachfolger mit den Lastern. Ein wahres Musterstück einer Allegorie im Geschmack des 15. Jahrhunderts in England ist das pseudo-Lydgatesche Gedicht „The Assembly of Gods“.[2] Den Namen verdankt es einer antik mythologischen Einleitung, die Hauptsache aber ist die Vision des Laster- und Tugendenkampfes. Von Cerberus wird aus der Hölle das „vice“, die malicia, als solches gerufen, eine Gestalt, die hier zuerst erscheint und auf der englischen Bühne[3] insbesonders eine große Bedeutung finden sollte[3]; es erscheint auf geflügeltem Drachen, gefolgt

„Of unhappy capteyns of myschiyef croppe and roote“[4]

Stolz auf einem Löwen, Neid auf einem Wolf, Wut auf einem Eber, Geiz auf einem Elefanten, Völlerei auf einem Bären, Unzucht auf einem Ziegenbock[5] und zuletzt Trägheit auf einem Esel reitend, ein ganzes Heer von Unterlastern folgt nach. Im Gegenheer hat „vertue“ die Tugenden aufgerufen, sie selbst erscheint auf einem Wagen von vier Rittern, den Kardinal-

---

[1] Chaucer *Canterbury Tales, Persones Tale* §§ 23—24. Chaucer schöpfte direkt oder indirekt seinen Sündenkatalog aus des Gailfr. Peraldus *Summa centractatus de vicciis* (vor 1261 geschr.), vgl. Kate Oelzner-Petersen *The Sources of the Parsons Tale; Redcliffe College Monographs,* 12, Boston 1901.

[2] ed. O. L. Triggs *Early E. Text Soc.* 1896, Bd. 69.

[3] L. W. Cushmann *The Devil and the Vice in the English Dramatic Literature before Shakespeare,* Halle 1900. [4] v. 623.

[5] Auch hier sehen wir die gleiche Tiersymbolik wie in den Chaucerillustrationen.

tugenden, umgeben. Eine Vorstellung, die an Dante erinnert, der im 29. Gesang des Fegefeuers ähnlich einen Wagen von den Tugenden umgeben schaut. Die Tugenden aber, die Lydgate als eigentliche Kämpferinnen braucht, die Widerspiele der sieben Laster, folgen diesem Wagen, auch auf Tieren reitend. Die Heere treffen sich auf dem Schlachtfeld des Mikrokosmos, als Kundschafter sind „original sin“ und „baptisme“ ausgesandt, „free will“ ist der Herr des Mikrokosmos, zu dem fünf Wege, die fünf Sinne, führen. Er neigt sich anfangs dem Lasterheer zu, muß sich aber dann vor vertue demütigen, die nach einigem Schwanken im Namen Jesu den Sieg behauptet.

Auch in das Gebiet der Totentänze sehen wir die Todsünden eindringen. Wie sollte auch die unheimlich drohende Schar, die ja denjenigen, der sich ihr ergab, dem ewigen Tode zuführte, nicht auch ihr Teil haben an dem melancholischen Humor, aus dem sich selbst zum Schrecken das Mittelalter seine Totentänze schuf. Ein besonders charakteristisches Beispiel des 15. Jahrhunderts ist des Schotten Dunbar „Dance of the Sevin Deidly Synnis“.[1] Im Traume sieht der Dichter Mahoun den Teufel mit gräßlichem Geschrei die Todsünden zum Tanze aufrufen, die unter Führung von Dame Pride erscheinen, in ihrer Reihenfolge[2] jede charakterisiert, so die Trägheit „Syne Sueirness at a second bidding comes lyke a sowe of a midding“. Ihr schauervoller Tanz erschreckt den Dichter zu Tode, so daß er davon erwacht.

Solche groteske Tänze mochte Dunbar wohl häufig mit Augen auf der Bühne gesehen haben. Eine uns aufbewahrte Bühnenanweisung kann für viele solcher Aufführungen gelten. In „L'Homme pécheur“, einer französischen Moralität, die der gleichen Zeit entstammt, in der Dunbar schrieb, lesen wir „Notez que Orgueil en l'ordre des danses doyt estre premier; et puis après Luxure et Finité (?) qui tiendront le pécheur,

[1] Dunbar *Poems* ed. Schipper, Wien 1891—1894.
[2] Die Reihenfolge auch hier noch die alte Gregorianische.

les autres vices selon leur degré avec concupice et sensualité".[1] Auch in einer spanischen Moralität des Diego Sanchez „Danza le los peccados" war die Aufführung mit Gesängen und Tänzen reichlich ausgestattet.[2]

Wir sahen, wie dramatisch die Dichtung die Gestalten der sieben Todsünden aufgefaßt hatte, sie drängten hin zur Bühne, auf der sie dann auch sofort ganz heimisch wurden, sobald sich ihnen ein Feld in den Moralitäten öffnete, ja man kann wohl geradezu sagen, daß die sieben Todsünden und ihre Stellung, die sie seit Jahrhunderten in Predigt und Dichtung den Tugenden gegenüber eingenommen haben, der Keim sind, aus dem sich die Moralitäten entwickelt haben. Deren einziger immer wiederkehrender Inhalt ist ja der Kampf der bösen und guten Seelenkräfte. Der Mensch selbst steht auf der Bühne immer im Mittelpunkte, wie dies seit Alanus de Insulis sich ja auch in der Dichtung vorbereitet hat. In manchen französischen Moralitäten geht noch die Predigt voraus, die einleitend der Hérault spricht, der dann auch weiter die einzelnen Personen einführt. In einem frühen englischen Stücke, das noch auf der Grenze zwischen Mysterium und Moralität steht: „The Conversion of St. Paul"[3] sehen wir sogar direkt eine Predigt eingefügt. Belial und sein Reich hören mit Entsetzen von der bevorstehenden Bekehrung des Saulus, der ihre beste Stütze gewesen. Belial setzt alle seine Hoffnung und seinen Stolz auf die sieben Todsünden; da tritt Saulus auf und hält ganz in der Weise der Bußprediger jener Zeit eine Predigt gegen die sieben Todsünden. Wir werden uns also die ersten Aufführungen von Moralitäten als eine Art Illustration zu einem Predigttexte denken müssen. Dazu stimmen die frühesten Nachrichten. Wiclif berichtet von einem Zyklus „Plays of Paternoster", der in York im Jahre 1378 etwa aufgeführt worden ist, der Titel

[1] Pétit *Comedie française* p. 79.
[2] Creizenach a. o. O. III. p. 125.
[3] Shakespeare Soc. Ser. VII ed. Furnivall.

eines dieser Stücke, das Spiel der Trägheit, ist uns aufbewahrt.[1] Das kann ja gar nichts anderes gewesen sein als eine Szene, die uns eine Gleichsetzung der vierten Todsünde mit der vierten Bitte, wie wir es oben in Predigt und Dichtung angetroffen haben, vorführt. Auch für Lincoln (von 1397—1521) und Beverley (1469) sind uns solche Paternosterspiele bezeugt: Über den Zyklus in Beverley wissen wir, daß er aus acht Stücken bestand, nämlich über „Vicious, Pryde, Invy, Ire, Avarice, Sleweth, Glotony und Luxuria".[2]) Die sieben letzten sind wie ersichtlich unsere Todsünden in der Reihenfolge des Dante-Schemas, das erste Stück können wir uns wohl nur als eine Art Einführung durch das allgemeine Laster, das englische Vice, denken. Auch die früheste Nachricht über eine französische Moralität, eine Aufführung in Tours aus dem Jahre 1390 führt uns durch ihren Titel gleich in medias res „Les gieux des sept vertuz et des sept péchiez mortelz".[3] Es müssen wohl große Volksaufführungen gewesen sein. Der Zyklus von York wurde von einer Bruderschaft, die über 100 Mitglieder zählte, aufgeführt.[4] Für die französische Aufführung aber wurden umfassende Maßregeln für die Aufrechterhaltung der Ruhe getroffen.[5]

Das uns überlieferte Material an Moralitäten, das erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts beginnt, ist gewiß als ein rein zufälliges anzusehen, und da wir damit allein rechnen müssen, so läßt sich von hier aus auf solche Zyklen von Moralitäten kein weiterer Schluß ziehen. Wir haben nur Einzelstücke, und auch unter diesen bietet uns für die Darstellung der sieben Todsünden die Bühne Englands das weitaus größte Material, dem nur noch Spanien einige Proben hinzufügt. Eines ist

[1] Toulmin Smith *Einleitung zu den York Plays* p. XXVIII ff. n. Chambers *Mediaeval Stage* p. 154.

[2] Chambers *Mediaevel Stage* p. 154.

[3] Pétit *Repertoire* p. 324.

[4] Toulmin Smith a. o. O., ein Dokument aus York vom Jahre 1390 berichtet dies. [5] Pétit a. o. O.

gewiß, die Moralitäten in den anderen Ländern nahmen schneller eine abweichende Entwickelung, während die englische Bühne zugleich konservativer und wie die ganze englische Dichtung der Allegorie sehr zugänglich, bis spät in die Renaissance hinein das Siebentodsündenkorps gerne unter ihren Gestalten sieht.

Die Motive, die wir schon in der epischen Dichtkunst reichlich angetroffen haben, kehren nun auf der Bühne wieder. In Spanien finden wir unter den Moralitäten eine geistliche Umdeutung eines Spieles, des Stockspiels in Diego Sanchez Farsa del Juego de Ceiñas, das zu einem Kampf der Tugenden und Laster wird; von dem „Tanz der Sünden“ des gleichen Autors war schon oben die Rede.[1] England zeigt uns wieder häufig das Motiv der Schloßbelagerung; so in einer der frühesten der uns erhaltenen Moralitäten „The Castel of Perseverance“. Diese feste Burg bildete, nach einer alten Abbildung, den Mittelpunkt der Bühne, dorthin wird „humanum genus“, nachdem es das erstemal aus der Gesellschaft der Todsünden, denen es sich ergeben hat — Luxuria war seine Bettgenossin —, gerettet ist, von Confessio geleitet. Die Todsünden, von Belial und Mundus geprügelt, weil sie ihr Opfer haben entschlüpfen lassen, belagern die Burg; sie werden zwar von den Tugenden, die mit Rosen als Schutzwaffen nach ihnen werfen[2], abgeschlagen, zuletzt aber weiß Avaritia den altgewordenen Menschen herauszulocken, und erst nach seinem Tode wird er von Mercy und Peace aus den Klauen der Teufel befreit. Diese Burgbelagerung kehrt in ganz ähnlicher Weise wieder in einem merkwürdigen Stück, das wiederum auf der Grenze zwischen Mysterium und Moralität steht: Maria Magdalena. Hier belagern die Sieben die Burg Maudelyn, den Wohnsitz Marias. Lechery-Luxuria, in diesem Stück als Kupplerin aufgefaßt, findet mit den bösen Engeln Eingang. Als dann später Maria verführt in einer Laube ruht, er-

[1] Creizenach a. o. O. III, p. 125.

[2] Goethe wird unsere Moralität nicht gekannt haben, als er durch seine Engel die Teufel mit Rosen vertreiben läßt (Faust II, V, v. 11 699 f.).

scheinen alle sieben „wie Teufel aufgereiht“ mit dem bösen Engel bei ihr. Das Interessante unseres Stückes ist aber die Aussendung der Todsünden. Der König der Welt rühmt sich: „in me restes the order of the seven metals, knit to the seven planets“, Gold gehört der Sonne, Silber dem weißen Mond, Eisen dem Mars, Quecksilber dem Merkur, Kupfer der Venus, die in einen roten Spiegel schaut, das Zinn dem Jupiter, dem Saturn, dem Planeten voll Ranküne, das weiche Blei. Mit diesen reichen Schätzen beschenkt nun der König der Welt die sieben Fürsten der Hölle, Stolz und Geiz, ihre Führer, danken ihm höchlichst und halten Rat, wie sie Mary Maudelyn verführen könnten.

Diese Verbindung der Planeten mit den Todsünden vermittelst der Metalle zeigt uns mit einem Schlage, wie trotz aller Kirchenbekämpfung sich als Unterströmung selbst in so späten christlichen Zeiten ein Bewußtsein von der ursprünglichen Herkunft erhalten hat. Und nicht so ganz vereinzelt finden wir diese Vorstellung. Wir finden sie auch außerhalb der Bühne, in einem Gedichte, das Stephen Hawes, der Kammerdiener und Hofdichter Heinrichs VII. im Anfang des 16. Jahrhunderts verfaßte, der das Motiv der Seelenpilgerschaft in das Gewand eines Ritterromans kleidete und es „The Pastime of Pleasure“[1] nannte. Der Ritter Grand Amoure hat sein letztes großes Abenteuer zu bestehen, die Besiegung des Ungeheuers von den sieben Metallen, sein Haupt ist von Gold, sein Nacken von Silber, die Brust von Eisen, seine Vorderfüße von Messing, der Rücken mit Kupferborsten besetzt, die Hinterfüße von Zinn, sein Schwanz von Blei. Auf der Stirn steht „my name is malyce“, der Teufel trägt seinen Körper, und als ihn die Lanze des Ritters durchbohrt, fährt aus seinem Rachen ein schwarzer stinkender Äthiopier. Die Reihenfolge der Metalle ist hier die gleiche wie in der Moralität, nur für Quecksilber

[1] Stephen Hawes *The History of Grand Amoure and la Bel Pucell, called the Pastime of Pleasure,* ed. Wright *Percy Soc.* B. 13. 18C4.

ist Messing eingesetzt. Wir erfahren auch, wie dies Ungeheuer geschaffen wurde. Pallas hat es dem Ritter im Schlafe offenbart, die Zauberin schuf jedes Glied unter dem Einfluß des Planeten, der gerade regierte. Allerdings sind die einzelnen Todsünden nicht bei dem Ungeheuer aufgezählt, doch ist die Schilderung des Wurmes und sein Name Malicia doch eine Zusammenfassung des Bösen. Als Könige werden die Todsünden auch noch in einer anderen Moralität „The World and the Child“ aufgefaßt, dort rühmt sich Mundus, daß ihm die sieben Könige dienen; und sie senden „manhood“ ihre Geschenke, aber Pride ist immer bei ihm, die schlimmste aller Sünden, da Lucifer durch sie fiel.

Kaum eine der englischen Moralitäten aus dem 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die nicht in irgendeiner Gestalt die Todsünden auftreten ließe. Bald erscheinen sie, um den Menschen sicher zu machen, unter verändertem Namen[1], wie in der Moralität „Nature“, oder sie entsenden nur einzelne Repräsentanten; in dem eben besprochenen „The World and the Child“ senden sie „Folly“, in „The Interlude of Youth“ Stolz und Unzucht. Doch auch die weiter entwickelte Bühne verliert das Interesse an den grauslichen Gestalten nicht. Wir müssen sie uns in einer feststehenden Tracht, zum mindesten mit leicht kenntlichen Attributen denken. Nur so verstehen wir eine merkwürdige Skizze zu einem extemporierten Stück, wie sie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in England unter französischem Einflusse beliebt wurden. Der berühmte Komiker der Elisabethanischen Bühne Tarleton war der Verfasser eines Stückes, „The Seven Deadly Sins“ genannt, nur der zweite Teil dieses „Entwurfes“, den die Schauspieler dann mit ihren Improvisationen ausfüllen mußten, ist uns erhalten: die sieben Todsünden treten auf die Bühne; aber vier von ihnen haben ihre Macht schon im ersten

---

[1] In diesen allegorischen Gestalten der alten Bühne hat sich noch die alte Vorstellung von der Wesenseinheit von Name und Person so stark erhalten, daß sie sich mit Annahme eines anderen Namens gleichsam äußerlich verkleiden nnd unkenntlich machen.

Teil ausgeübt; die Szene ist als ein Schauspiel im Schauspiel gedacht, König Heinrich VI. ist Zuschauer in seinem Zelte, ihm werden verschiedene Pantomimen vorgespielt, die Lydgate[1] ihm erklärt. Eine der Todsünden, in der ersten erhaltenen Szene der Neid, männlich gedacht, geht augenscheinlich stumm über die Bühne, an seinen Attributen kenntlich, und die Pantomime, die nun beginnt, ist eine Illustration seiner Herrschaft, es ist Gorboduc, die berühmte erste englische Tragödie. Auch ein spanisches Entremes in einem der Wanderromane kann uns hier zu weiterem Verständnis helfen. In Jeronimo de Contreras Selva de aventuras wird in Rom im Hause eines Kardinals, der eine eigene Bühne hat, ein Stück aufgeführt, in dem der Tod zuerst auftritt, sich seiner Macht rühmend. Darauf erscheint Amor carnal, ein nackter Jüngling, der mit sich sieben reich gekleidete Weiber, die sieben Todsünden, führt; sie tragen Aufschriften, die ihre Namen sagen, und treten in der Reihe des Saligiaschemas auf. Darauf erscheinen die sieben Tugenden unter Führung des Amor divino; nach lebhafter Gegenrede durchbohrt Amor divino den Amor carnal und die Tugenden fesseln mit goldenen Ketten, die sie tragen, die Laster.[2] In ähnlicher Weise werden wir uns auch den Aufzug der Todsünden denken, die in Marlows Faust Lucifer dem Doktor zur Ablenkung seiner Reueanfälle aus der Hölle heraufruft.[3] Sie stellen sich der Reihe nach auf und geben, von Faustus nach Namen und Wesen gefragt, meist burleske, derbe Antworten. Im deutschen Faustbuch fehlt dieser Zug ganz.

Auch dies ist ein Zeichen, wie viel zäher diese allegorischen Gestalten in England als in irgendeinem anderen Lande festgehalten worden sind.

---

[1] Der Dichter des 15. Jahrhunderts; man liebte es, solche repräsentative Gestalten als Erklärer auftreten zu lassen. Auch Shakespeare läßt Gower als Prolog im Pericles auftreten. So noch heut der „Parrain“ in der franz. Farce. [2] *Autores Esp.* Bd. III, p. 495 ff. [3] Akt II, Sz. 2.

Doch verdanken wir England auch ein Stück, das uns erlaubt diese Zeit der Renaissance anzuknüpfen an Vorstellungen, wie wir sie in alten vorchristlichen Zeiten entstehen und herrschen sahen. Es ist ein Zeitgenosse Marlows und Shakespeares, John Lilly, der ein seltsames Stück geschrieben hat, halb Moralität, halb Satire, das er „The Woman in the Moon“ nennt. Nature erschafft auf Bitten ihrer Hirten von Utopia ihnen als Gefährtin ein Weib, Pandora genannt, sie schmückt sie aus mit aller Schönheit und beraubt dazu die Planeten, die persönlich als antike Götter gedacht werden. So weit knüpft das Stück an Vorstellungen, wie sie in dem Kreise frühchristlicher und mittelalterlicher mythologisch-philosophischer Dichter bestanden, die sich um Namen wie Martianus Capella, Bernhardus Silvestris und Alanus de Insulis scharen. Die weitere Fabel aber gibt dieser Schöpfung der „Nature“ eine überraschende Wendung. Kaum ist Pandora belebt, so erscheinen die sieben Planetengötter, aufgebracht über den Raub, den Nature an ihrer Schönheit begangen, und neidisch auf das neue Geschöpf, und beschließen sich zu rächen: Laßt uns, rät Saturn, sie unseren Einfluß fühlen, jeder von uns soll der Reihe nach seine Herrschaft kundtun, so daß sie bereuen soll, daß sie uns zum Trotz erschaffen ist. Und nun steigt Saturn zuerst auf, und unter seinem Einfluß zeigt sich die neu erschaffene Gefährtin zum Schmerz der um sie werbenden Hirten verdrossen, traurig, mürrisch und ruhebedürftig, — acedia und tristitia sind die Gaben dieses Planeten. Er wird abgelöst von Jupiter, und sofort ist Pandora von Hochmut und alles verachtendem Stolze besessen, — als die Reihe nun an Mars kommt, wird sie gewalttätig und verwundet im Zorn den ihr am meisten ergebenen Hirten, aber das Reich des Mars dehnt sich auch über Pandora hinaus aus, indem die friedlichen Hirten untereinander in blutigen Streit geraten. Nach Mars beginnt das Reich des Sol, und ganz gegen die Verabredung hat er Mitleid mit Pandora, sie wird unter seinem Einfluß weich und schwärmerisch und

fängt an, in lateinischen Versen ihrem Hirten Orakelsprüche zu spenden, die mit allen Orakeln das gemeinsam haben, daß ihr Sinn dunkel ist. Kaum aber ist Sols Herrschaft zu Ende, als Venus aufsteigt und Sol sich nach einigen Wechselreden schnell aus dem Staube macht. „I dare not stay least she infect me too“, Unkeuschheit und verliebtes Tändeln mit den Hirten allen und dem Knechte dazu ist die Wirkung der Venus bei Pandora. Nun kommt Merkur und macht sie falsch, betrügerisch gegen alle, so daß sie zuletzt mit den Juwelen und dem Knechte davon läuft. Nun bleibt nur noch Luna, und unter ihrem Einfluß wird sie wahnsinnig, „lunatic“. Nun haben die armen Hirten genug und beschließen, sie nicht mehr zu lieben, auch als die wieder vereint erscheinenden Planeten sie von ihrem Einfluß frei geben. Nature, die nun erscheint, beschließt, da die Hirten sie nicht behalten wollen, ihr Geschöpf in einen Planetenkreis zu versetzen; Pandora darf selbst wählen und sie erwählt Luna. „For know that change is my felicity and fickleness Pandora's proper form“, was Nature auch zugibt.

Fünf der Planeten erregen also in Pandora fünf der uns wohlbekannten Todsünden: Saturn acedia und tristitia, Jupiter superbia, Mars ira, Venus libido und Merkur, bei dem allerdings Falschheit und Hinterlist im Vordergrund stehen, bringt durch das Entwenden der Juwelen noch den Zug der lucri cupiditas herein. So hatte auch einst Servius auf diese Planeten die gleichen Eigenschaften verteilt, und wenn hier Lilly die sieben Planeten vollständig aufführt, so weiß er doch für Sol und Luna keine lasterhaften Eigenschaften zu finden, sondern läßt Pandora unter Sols Einfluß des Gottes Phöbus Apollon voll sein und unter Luna dem Wahnsinn verfallen, beides Eigenschaften, die aus dem Wesen der Himmelskörper gezogen sind.

Leider ist es bisher nicht gelungen, die unmittelbare Quelle für dieses Stück zu finden.[1] Der Vergilkommentar des Servius

[1] Lilly, ed. W. Bond (*Oxford*, *Clarendon Press* 1902, vol. III, p. 556) nennt R. Greenes Planetomachie 1585 als mögliche Quelle für The Woman

mag dem gelehrten Dichter wohl bekannt gewesen sein, doch genügt er für die Erklärung der ganzen Fabel wohl kaum, das Wahrscheinlichere ist, daß irgendeine populäre Schrift diese Vorstellung aus alten Quellen bis zur Renaissance herab filtriert hat, wie wir ja aus einzelnen Spuren hier und da Gewißheit geschöpft haben, daß auch unter völlig veränderter Weltanschauung die uralte Vorstellung, daß von den Planeten die Unheilsgaben stammen, die den Menschen zur Sünde zwingen, auch in später Zeit noch nicht vergessen war.

Und so fest auch die Kirche ihr Dogma von der Erbsünde, die erst das große christliche Drama von eigener unsühnbarer Schuld und gottgesandter Erlösung möglich machte, gegründet hatte, immer wieder aufs neue träumte das Mittelalter seinen Lieblingstraum von der Erschaffung des ganz rein aus den Händen der Natur hervorgehenden Menschen, der mit der von außen an ihn heranstürmenden Sünde den großen Kampf ausfechten muß, oder wie hier der unentrinnbaren Macht der am Himmel herrschenden Sterne unterworfen ist, die ihn zwingen zur Sünde, wie einst schon die Pistis Sophia es ihre Jünger lehrte und wie Goethe den Harfner klagen läßt:

Ihr himmlischen Mächte,
Ihr führt ins Leben ihn hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein.

of the Moon. Doch ist das einzig Verbindende, daß hier wie dort die Planeten auftreten, überdies handelt es sich in der Prosaschrift um einen Streit zwischen Venus (Jugend, Liebe) und Saturn (Alter, tyrannische Rachsucht), bei dem die übrigen Planeten Partei und Richter sind, als Rahmenerzählung für zwei Geschichten, die die beiden streitenden Planeten erzählen.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

3 Religionsgeschichtliches aus den Monumenta Iudaica

Von **Oskar Holtzmann** in Gießen

I Allgemeines

Ein großes Unternehmen, das eine bisher immer noch schwer zugängliche Welt religiösen Lebens dem Geschichtsforscher erschließen will, verdient den Dank aller interessierten Kreise, auch wenn sein erstes Hervortreten gegenüber den hochgespannten Erwartungen einigermaßen enttäuschen sollte. Die Monumenta Iudaica, herausgegeben von Moritz Altschüler, Wilhelm Neumann und August Wünsche unter Leitung von Dr. J. Hollitscher im Akademischen Verlag zu Wien und Leipzig, zerfallen in eine Bibliotheca Targumica und Monumenta Talmudica: von beiden Teilen liegt jetzt ein

Heft vor. Die äußere Ausstattung ist glänzend: großes Format, gutes Papier, schöner Druck — alles passend für ein monumentum aere perennius. Nimmt man hierzu die großen Verdienste, die sich August Wünsche durch seine unermüdliche Arbeit zur Erschließung der jüdischen Überlieferung schon bisher erworben hat, so ist man zweifellos berechtigt, von dem Unternehmen das Allerbeste zu hoffen. Zudem nennt das Werk eine große Anzahl von Mitarbeitern, wie The Achelis, Beer, Fiebig, Hoenicke, A. Jeremias, Sellin, deren Name gleichfalls dafür bürgt, daß etwaige Mängel im Laufe der Veröffentlichung selbst werden korrigiert werden.

Nicht die erste Anregung zu dem Werke, wohl aber der erste Plan des Werkes ging von jüdischer Seite aus, die neben rein wissenschaftlichen auch gewisse praktische Ziele im Auge hat; vor allem soll es der jüdischen Apologetik dienen. Dagegen kann man nichts einwenden: es gibt kein besseres Mittel, sich gegen Verleumdungen zu verteidigen, als eine ungeschminkte Selbstdarstellung vor der Öffentlichkeit. Dazu ist rühmend anzuerkennen, daß die apologetische Absicht, ohne sich unangenehm hervorzudrängen, doch auch in keiner Weise verhüllt wird; und durch die Hinzuziehung eines protestantischen und eines katholischen Herausgebers (A. Wünsche und W. Neumann) kommen doch auch andere Anschauungen ebenso zu Worte. Wir sind an eine solche konfessionelle Teilung der wissenschaftlichen Arbeit nicht gewöhnt. Vielleicht ist sie aber richtiger als der scheinbar überkonfessionelle Standpunkt, der die reine Wissenschaft vertreten will, aber naturgemäß doch die Weltanschauung des Gelehrten nirgends verleugnet.

In den ersten Heften hat also das Judentum das Wort; das wird bei der Veröffentlichung aus Targum und Talmud niemand befremden. Das erste Heft der Bibliotheca Targumica stammt in der Hauptsache aus der Feder des Dr. Altschüler; das erste Heft der Monumenta Talmudica aus der des Dr. Hollitscher. Schon zwischen diesen beiden Arbeitern fällt

sehr angenehm ebenso ihr bewußtes Zusammengehn, wie ihre charakteristische Verschiedenheit auf. Beide stehen auf dem Boden der jüdischen Überlieferung. Aber Altschüler vertritt bewußt die ihm von Kindheit auf anerzogene jüdische Denkweise ohne irgendwelches Zugeständnis an ihm fremdes Denken und Fühlen. Hollitscher dagegen ist von der freien, außerhalb der jüdischen Rabbinatsschulen gepflegten Wissenschaft viel stärker berührt und übt an der Überlieferung, die er im ganzen festhält, die von der Sache geforderte Kritik. Aber beide Gelehrte sind in ihrer Weise Charaktergestalten. Das orthodoxe Judentum könnte einem kaum sympathischer entgegentreten, als in der runden Absage, die Altschüler (B. T. S. 20) der ganzen neuen Bibelforschung zuteil werden läßt. Ich lasse sie hier folgen, weil sie selbst einen Beitrag zur Religionsgeschichte darstellt. Altschüler schreibt: „Ich habe später, als ich mit den Gelehrten, mit den Semitologen und mit den Orientalisten in Berührung kam, gleich den Unterschied zwischen einem im Verständnisse der Tradition Aufgewachsenen und den Fernestehenden wahrgenommen. Aber ich erkannte, daß es nur darin liegt, daß der in dem Verständnisse der Tradition Aufgewachsene eben dieses Verständnis gewissermaßen mit der Muttermilch in sich aufgenommen hat und nicht aus Grammatik, Wörterbuch und Literaturgeschichte erst in späteren Jahren seine Weisheit zu schöpfen gezwungen ist. Der Jude fühlt diesen Unterschied, und was nicht dem richtigen Verständnisse der Tradition entspringt, lehnt er ab. So ist die ganze neue Bibelforschung ihm ganz unbekannt.“ Das ist ein klarer Standpunkt, vor dem man Hochachtung haben wird, auch wenn man ihn nicht teilt. Er gibt dem jüdischen Gelehrten das stolze Selbstgefühl einer durch jahrtausendealte Überlieferung festbegründeten nationalen Welt- und Lebensanschauung. Aber die vielen Tausende, die einmal nicht in dieser Überlieferung aufgewachsen sind, haben auch wieder ein Recht, diese ihnen fremdartige Erscheinung von ihrem Stand-

punkte aus zu betrachten und zu prüfen. Sie werden sich freuen, bei einem andern jüdischen Gelehrten, Dr. Hollitscher, der ebenso wie Altschüler auf die geistigen Schätze seines Volkes stolz ist, Verständnis für ihnen wichtige Aufgaben zu finden. Hollitscher erkennt im Talmud nicht bloß den Niederschlag der von Anfang an neben dem schriftlichen Gesetz bestehenden, aber erst spät aufgezeichneten mündlichen Überlieferung des Judentums. Ihm ist vielmehr der Talmud „nichts anderes denn eine theologische Weiterbildung der in der Bibel gegebenen religiösen Vorstellungen und Normen“. Er staunt auch dieses wirre Gemenge des im Talmud aufgehäuften Wissensstoffes nicht bloß bewundernd an; es gilt ihm „dieses Chaos zu ordnen und ein jahrhundertelanges Dunkel zu erhellen“; er hofft unter anderem hier die „Materalien zu bringen, welche zugrunde gelegt werden müssen, um die bisher mehr vermutete als erwiesene Abhängigkeit von Bibel und Babel wissenschaftlich korrekt zu erweisen“ (M. T. X, XII).

Eine kritische Ausgabe der abgedruckten Texte ist nicht erstrebt; ein solches Unternehmen hätte nur in einem viel engeren Rahmen durchgeführt werden können; dagegen werden die Texte in genauer lateinischer Transskription und mit deutscher Übersetzung gegeben; der Abdruck in hebräischen Lettern mit Vokalzeichen und Interpunktion hätte die Veröffentlichung in übermäßiger Weise verteuert. An die lateinische Umschrift muß man sich natürlich gewöhnen; sie ist rein mechanisch und gibt das hebräische Wortbild möglichst genau wieder. Schade ist, daß außer in גּ, פּ, תּ das Dagesch nicht berücksichtigt wird. Das Pathach furtivum mußte eben um der mechanischen Art der Umschrift willen hinter statt vor den Konsonanten gesetzt werden, zu dem es gehört, z. B. *hēnijẖa* = הֵנִיחַ; die Umschrift *hēnijaḫ* würde in hebräischer Schrift הֵנִיַח ergeben. Ob diese falsche Form nicht doch das geringere Übel wäre, kann man fragen: vielleicht hätte man auch dem *a* eine besondere Gestalt geben können. Fraglos

rechtfertigt aber diese Form der hebräisch-lateinischen Umschrift nicht die Namensform Noha in der Übersetzung des Targum. Der Name muß Noah heißen. Bedauerlich ist auch, daß wohl zur Befriedigung der drei Konfessionen der israelitische Gottesname in der unmöglichen Form des massoretischen Textes Jehowa wiedergegeben wird. Das Targum hat die Abkürzung Jejâ, und so haben die Juden zur Zeit des Theodoret von Kyros (450 n. Chr.) den Gottesnamen tatsächlich ausgesprochen (quaest. 15 in Exod: *'Αιά*).

Nicht verschwiegen werden darf, daß in der Transskription recht viele Druckfehler vorkommen; namentlich scheinen in den Monumenta Talmudica die beiden ש längere Zeit grundsätzlich verwechselt zu sein. Nur als einen Schönheitsfehler kann ich die Übersetzung von ערל mit verstockt, ערלה mit Verstockung ansehen. Es ist auch eine uralte jüdische Überlieferung, wenn schon die Septuaginta Jer. 6, 10, 9, 25; Ez. 44, 7, 9; Lev. 26, 41 von unbeschnittenen Herzen und Ohren redet, obgleich sie es sonst liebt, diese dem Griechen ärgerlichen Bilder zu vermeiden vgl. Ex. 6, 12; Dt. 10, 16; Jer. 4, 4. Aber eine 'Verstockung' der Bäume ist etwas ganz anderes, als was die Mischna mit Lev. 19, 23 unter der Vorhaut der Bäume versteht. Daß die Ehrenbezeichnung bestimmter Schriftgelehrter mit Rabban einfach getilgt und überall dafür Rabij gesetzt wird, ist eine seltsame Mißachtung alter, schon in der Mischna nachweisbarer Tradition. Die beiden Gamaliel, der Sohn des jüngeren, Simon, und Jochanan ben Sakkai werden von der Mischna immer Rabban genannt.

Aber diese Ausstellungen können den Wert der bedeutsamen Unternehmung in keiner Weise in Frage ziehen. Eine so schöne Textausgabe des Targum und des Talmud mit beigefügter deutscher Übersetzung, dazu die unförmige Stoffmasse des Talmud möglichst durchsichtig nach Materien geordnet und doch vollständig mitgeteilt, das ist eine zweifellos hohen Dankes werte Arbeit. Und wenn uns Dr. Altschüler das

jüdische Verständnis dieses alten Schrifttums durch Mitteilung umfangreicher Auszüge aus dem Werke nachtalmudischer Gelehrter vermittelt, wobei auch hier Text und Übersetzung geboten wird, so kann man dafür nur dankbar sein. Denn wo einmal das Verständnis platzgreift, da wird auch die Verständigung nicht allzulange auf sich warten lassen.

II Die mündliche Überlieferung im Judentum

Es wird kaum einen nichtjüdischen Gelehrten geben, der ohne Kopfschütteln den Satz liest, mit welchem Moritz Altschüler die dem Targum Onkelos vorausgeschickte Abhandlung über die mündliche Überlieferung beginnt. Dieser Satz lautet: „Die Thorah war bei den Juden das einzige Buch, das geschrieben werden durfte: alles andere durfte nur mündlich weiter überliefert werden. Zu dem mündlich Überlieferten aber gehörte wieder, wie dies bei der großen Bedeutung, welche die Bibel besaß, selbstverständlich ist, vor allem die gesamte an sie anknüpfende Auslegung.“ — Um diesen Satz überhaupt angesichts der umfassenden historischen, prophetischen und erbaulichen Literatur schon des alten Israelitentums und erst wieder des Judentums begreifen zu können, möchte man vielleicht annehmen, Altschüler fasse das Wort 'Thorah' ebenso wie das gleich nachher von ihm gebrauchte Wort 'Bibel' im Sinne des 'gesamten alttestamentlichen Kanons'. Allein seine weiteren Ausführungen zeigen, daß das keineswegs der Fall ist; er denkt tatsächlich an die fünf Bücher Mosis. Von ihnen behauptet er mit kühnem Hinwegsehen über alle geschichtlichen Tatsachen, daß nur sie von den Juden geschrieben werden durften. Der Satz ist unverständlich, wenn man an die zwei dicken Bände des großen Kautzschschen Übersetzungswerkes denkt, die doch noch keineswegs die gesamte altisraelitische und altjüdische Literatur umfassen; ich nenne nur Philo und Josephus. Der Satz wird verständlich, wenn man die besondere Dogmatik kennt, aus der er herstammt.

Zum Erweis dieses Satzes beruft sich Altschüler auf eine Talmudstelle, Gittin 60 b. Diese Stelle handelt freilich nur von der Gesetzgebung und betont, daß in ihr teils aus der Bibel abzuleitende, teils nur durch Überlieferung geheiligte Bestandteile seien, wobei die angeführten Autoritäten über das Maß der einen oder anderen Gesetzesquelle in Zwiespalt sind. Während Eleesar die Hauptsache in dem sieht, was aus der Schrift stammt, meint Johanan, das wichtigste sei, was auf mündlicher Überlieferung beruhe. Ein dritter, Simon, der Sohn des Laqijs, findet nun in dem Satz Ex. 34, 27 das Gebot ausgesprochen, einen Teil der Gebote niederzuschreiben, den anderen aber nur mündlich aufzubewahren. Ex. 34, 27 sagt Jahve zu Moses: „schreibe dir diese Worte; denn auf Grund (wörtlich: auf den Mund) dieser Worte (עַל־פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) habe ich mit dir einen Bund geschlossen und mit Israel.“ Ein nicht in jüdischer Tradition gebundenes Verständnis wird hier freilich den Ausdruck „diese Worte“ im begründeten wie im begründenden Satz auf die nachfolgenden von Mose niederzuschreibenden Gebote beziehen. Es wird auch aus עַל־פִּי nicht ableiten, daß hier die schriftliche und mündliche Gesetzgebung irgendwie nebeneinander genannt seien. עַל־פִּי ist eine sehr geläufige Formel vgl. Gen. 43, 7 (Joseph hat uns gefragt, und auf Grund dessen haben wir es ihm gesagt); Lev. 27, 18 (rechnen auf Grund der noch bis zum Jubeljahr übrigen Jahre); Prov. 22, 6 (übe den Jungen auf Grund seines Lebensweges, d. h. mit Rücksicht auf seine Aufgabe): nirgends kommt bei עַל־פִּי das Wort im Gegensatz zur Schrift in Betracht. Aber seit Simon, der Sohn Laqijs, Ex. 34, 27 so erklärte, Moses solle die folgenden Worte niederschreiben, während durch andere Worte mündlich der Bund zwischen Gott und Israel geschlossen wurde, ist diese Theorie dem strengen Judentum geblieben. Die nicht geschriebenen Worte aber sind der Talmud, die Halacha. Eine sicher falsche Auslegung einer Gesetzesstelle ist hier die anerkannte Stütze einer grundlegenden jüdischen Überlieferung. Gittin 60b

werden noch eine Reihe späterer Autoritäten genannt, die alle überzeugt sind, daß nach Ex. 34, 27 die sogenannte mündliche Überlieferung ursprünglich nicht geschrieben werden durfte. So Raschi, die Schule des R. Ismael, R. Johanan. In naiver Weise sind diese Männer aber doch von der Berechtigung der späteren Niederschrift der anfangs nur mündlich weitergegebenen Überlieferung überzeugt; das Verbot der Niederschrift der Überlieferung erwies sich auf die Dauer als unpraktisch; man hätte ohne Niederschrift die Überlieferung später vergessen. So preist das Judentum schließlich die Männer, die freilich zur Erhaltung ihrer Überlieferung das angeblich ursprüngliche Verbot übertreten haben.

In dieser eigentümlichen Anschauung lebt denn auch Moritz Altschüler. Er teilt uns zunächst mit, daß R. Juda hanasî die Mischna niederschrieb in bewußter Übertretung des Gebotes, daß das Mündliche nicht geschrieben werden sollte. Wenn Altschüler hinzufügt, die späteren Rabinen, Tanajim und Amerajim genannt, hätten dann die Gemara niedergeschrieben (B. T. 3), so ist das hinsichtlich der Tanaim ein offenbarer Verstoß gegen die ihm heilige Tradition, die Altschüler selbst S. 17. 18 anführt: die Tanaim sind die Autoritäten der Mischna, die also vor oder zur Zeit der Niederschrift der Mischna leben; die Amoraim sind die Autoritäten der Gemara, die also vor oder zur Zeit der Niederschrift der Gemara wirksam gewesen sind. Das richtige sagt auch Hollitscher (M T: XIV). Altschüler faßt seine Anschauung B T 19 dahin zusammen, daß „die gesamte mündliche Tradition nur einerseits bis zur Niederschrift von Talmud und Midrasch und anderseits bis zur Niederschrift der Targumim als mündliche Tradition bestand und daß also heute die gesamte mündliche Tradition, der die schriftliche, nämlich die Thora, gegenübersteht, in den genannten Werken ebenfalls schriftlich fixiert ist“.

Man erkennt leicht, worauf es bei dieser Aufstellung ankommt. Es soll die Gleichwertigkeit des Talmud, Midrasch

und Targum mit der Thora sichergestellt werden. Nur das gleiche Alter verbürgt nach dieser Anschauung gleichen Wert. Talmud, Midrasch und Targum sind so alt wie die Thora. Daß die Thora früher schriftlich fixiert wurde, kann zwar nicht in Abrede gezogen werden. Aber das wird auf ein unrechterweise dem Thoratext entnommenes altes Verbot der Niederschrift der mündlichen Tradition begründet. Man nimmt daran nicht Anstoß, daß dieses Verbot temporum ratione habita durch spätere heilige Männer übertreten wurde. Nur so habe die bis dahin rein mündlich weitergegebene Tradition späterhin festgehalten werden können.

Thora, Talmud, Midrasch und Targum sind nun aber für den überlieferungstreuen Juden die Bücher, denen gegenüber alles sonstige Schriftwerk nicht in Betracht kommt. Was zwischen Thora und den spätjüdischen heiligen Schriften steht, wird nur als Träger der schließlich gesammelten mündlichen Tradition geschätzt. Daher der kühne Satz, daß es vor der Niederschrift der Mischna bei den Juden überhaupt kein Buch außer der Thora gegeben habe.

Immerhin darf man über dieser grandiosen Nichtachtung augenfälliger Tatsachen das auch dieser Anschauung zukommende historische Recht nicht vergessen. Was im Talmud, Midrasch und Targum gesammelt wurde, ist tatsächlich großenteils mündliche Überlieferung; es sind längst bestehende und durch ihr Alter geheiligte Bräuche, die hier ihre Aufzeichnung fanden; ebenso ist hier sicher manche sehr alte religiöse Anschauung niedergelegt, die aus der früheren israelitischen und jüdischen Literatur nicht zu belegen ist. Aber darum hätte das alles gewiß schon früher niedergeschrieben werden dürfen. Die Mischna des R. Juda hanasî ist keineswegs das erste Werk dieser Art. Erhalten ist uns die Mischna des Philo und die des Josephus (vgl. meine Zeitgesch. II. Aufl., S. 324—335); wir wissen aber, daß schon um 160 v. Chr. Aristobul ein Werk veröffentlichte, das den Titel hatte „Erklärung der heiligen

Gesetze“ (vgl. ebd. S. 263, 264). Die Anschauung, daß das sogenannte mündliche Gesetz nicht habe geschrieben werden dürfen, ist in jeder Hinsicht unrichtig. Das Richtige, das durch diese falsche Anschauung durchschimmert, lesen wir bei Josephus, wo er in der Archäologie den Bruch des Johannes Hyrkan mit den Pharisäern erzählt (Niese, 13, 297): *νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει λέγον ἐκεῖνα δεῖ ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.* Danach bildete sich schon unter den ersten hasmonäischen Fürsten eine Richtung aus, die zwar das Gesetz, nicht aber die nebenher auch noch überlieferten alten Sitten festhalten wollte. Die Notwendigkeit, dieser sadduzäischen Richtung entgegenzuarbeiten, führte naturgemäß zur allmählichen Niederschrift auch der mündlichen Überlieferungen. Wann nun aber die einzelnen Stücke dieser praktischen und theoretischen Überlieferung, der Halacha und Hagada, also die einzelnen Sitten und Gebräuche einerseits und religiösen und sittlichen Anschauungen andererseits dem späteren Judentum zuerst eingeimpft wurden, müßte jedesmal besonders untersucht werden. Die Herleitung all dieses Stoffes von Mose und dem Sinai ist das aus der Geschichte vieler Völker bekannte bequeme Mittel, die allgemein anerkannte, unbestrittene Geltung eines Herkommens zu behaupten oder zu erklären. Demosthenes führt ein Gesetz einmal auf Solon zurück, das — wie wir wissen — kaum zuvor erst festgestellt worden war.

Aber das ungeschichtliche Denken über Geschichte, das schon in der Behauptung uns entgegentrat, die Juden hätten Jahrhunderte hindurch nichts außer der Thora geschrieben, wird als charakteristisches Merkmal des überlieferungstreuen Judentums anschaulich, wenn Altschüler ohne ein Wort der Kritik die Vorrede des Maimonides zu seinem Werke יד החזקה von 1178 n. Chr. mit deutscher Übersetzung mitteilt. Diese

Vorrede hat zweifellos großes religionsgeschichtliches Interesse, und es lohnt sich wohl näher auf sie einzugehen, besonders da sie offenbar noch dem heutigen Leser als eine gute Erkenntnisquelle des wirklichen Geschichtsverlaufes dargeboten wird.

Maimonides findet in Ex. 24, 12 die Grundstelle für die Unterscheidung von Gesetz und Überlieferung. Da heißt es: „ich gebe dir die steinernen Tafeln und das Gesetz und das Gebot." Nach Maimonides soll hier das Gesetz das geschriebene Gesetz sein, das Gebot aber sei die Erklärung des Gesetzes, das sogenannte mündliche Gesetz. Das klingt ja ganz gut; aber Ex. 24, 12 schließt sich an die Worte „das Gesetz und das Gebot" unmittelbar der Relativsatz „die ich aufgeschrieben habe, um sie zu unterweisen". Also ist es nicht Willkür, sondern eine rücksichtslose oder gedankenlose Unterschlagung zu nennen, wenn das Wort „Gebot" in diesem Zusammenhang die mündliche Überlieferung, das mündliche Gesetz bedeuten soll.

Diese mündliche Überlieferung gebot nach Maimonides der Gesetzgeber Moses den siebzig Ältesten, Josua und dem übrigen Israel; besonders empfingen Eleasar, Pinchas und Josua die Überlieferung von Moses. Josua aber lernte oder lehrte (למד Qal oder Piel?) alle Tage seines Lebens. Ist das schon eine merkwürdige Aussage für den Kriegshelden, dem der Tag nicht lang genug war für den Kampf gegen Israels Feinde, so lesen wir bei Maimonides weiter, daß Eli von Pinehas, dem Enkel Aarons, die Überlieferung empfing. Aber Eli, bei dem der junge Samuel aufwächst, gehört an das Ende der Richterzeit unmittelbar vor die Zeit Sauls. Nach biblischer Chronologie kann er trotz seines hohen Alters nimmermehr in die Zeit eines Mannes zurückreichen, der noch von Moses gelernt hatte; und wenn die biblischen Zahlen auch freilich keine wirklich sichere Chronologie begründen, so entspricht der von ihnen angesetzte lange Zeitraum zwischen Josua und Eli doch gewiß der Wirklichkeit viel mehr, als die Überbrückung dieser ganzen Periode durch ein einziges Menschenleben. Die Nord-

israeliten zur Zeit der Debora sind Hirten, die Nordisraeliten zur Zeit Gideons sind Ackerbauer; die Herrschaft Gideons überträgt sich auf seinen Sohn Abimelech und geht der Zeit Sauls um Menschenalter voran. Also hat Eli nicht von Aarons Enkel Pinehas gelernt — auch wenn sein eigener Sohn den Namen Pinehas führte. (I. Sam. 1, 3.)

Eli wird von Maimonides das Haupt eines Gerichtshofes genannt; nach der Bibel richtete er Israel. (I. Sam. 4, 18.) Aber Maimonides urteilt nach der Vorstellung einer späteren Zeit, die im Anschluß an Dt. 17, 8—13 einen Gerichtshof mit ihrem Leiter als oberste Behörde des Judentums kannte. Von einem Richterkollegium um Samuel weiß das Alte Testament nichts. Aber Maimonides hält diese Vorstellung von einem Gerichtshof als dem Träger der Überlieferung auch für die späteren Generationen fest. Von Eli lernt Samuel, von Samuel David. Nun folgt eine fast unbegreifliche Verkürzung der altisraelitischen Geschichte. Ahia von Silo, der dem Jerobeam das Königtum verheißt (I. Kön. 11, 29), soll noch zu denen gehört haben, die aus Ägypten unter Führung des Moses zurückkehrten; allerdings sei er damals noch jung gewesen und habe die Überlieferung erst von David empfangen. Schlägt diese Behauptung aller alttestamentlichen Geschichtsüberlieferung ins Gesicht, so wundert es einen auch nicht mehr, wenn als Schüler dieses Ahia von Silo der Prophet Elia gilt. Das ist doch der Zeitgenosse der Könige Ahab und Ahasja von Israel; Ahia von Silo lebt zur Zeit des Salomo. Dazwischen liegen die Regierungen Jerobeams I, Nadabs, des Baesa, des Ela, des Simri und Omri: es ist höchst unwahrscheinlich, daß die Lebenszeiten der beiden Propheten sich berührt haben. Von Elia „und seinem Gerichtshof“ empfing die Überlieferung Elisa „und sein Gerichtshof“. Dann folgt der Priester Jehojada; er lebte unter Ahabs Tochter Athalja in Jerusalem, ist also wirklich mit Elisa wohl noch gleichzeitig gewesen; von Beziehungen Elisas zu Jehojada wissen wir freilich nichts.

An Jehojadas Sohn Sacharja (II. Chron. 24, 20—22) werden nun die schriftstellernden Propheten angereiht in der Folge: 1. Hosea, 2. Amos, 3. Jesaja, 4. Micha, 5. Joel, 6. Nahum, 7. Habakuk, 8. Zephanja, 9. Jeremia, 10. Baruch, und an Baruch reiht sich dann sofort Esra. Gegen diese Aufzählung bis auf Baruch hin, der ja dem Judentum zu einem der wichtigsten Propheten geworden ist, ist nicht viel einzuwenden. Daß Joel in die assyrische statt in die griechische Zeit gesetzt ist, kann nicht auffallen; so ist er in der Überlieferung immer angesetzt worden. Nur die auch hier festgehaltene Anschauung von Gerichtshöfen aller dieser Propheten ist gänzlich geschichtswidrig, ebenso wie die Vorstellung einer von Hand zu Hand weitergegebenen Lehrüberlieferung. Der mehr als kühne Sprung aber von Baruch zu Esra d. h. von 586 bis 458 v. Chr. ist durchaus unnötig, da es doch tatsächlich zwischen Baruch und Esra Propheten wie Hesekiel, Haggai und Sacharja auch nach der Überlieferung gibt.

Aber Haggai, Sacharja, Maleachi, Daniel und seine drei Freunde Hananja, Mischael, Asarja, ferner Nehemia, der aus dem Estherbuch bekannte Mordchai, der Esra 2, 2, Neh. 7, 7 genannte Bilschan, der Führer der rückkehrenden Exulanten Serubabel: diese alle mit vielen anderen, zusammen 120 „Gelehrten" bilden nach Maimonides die für das Judentum maßgebende Schar der „Männer der großen Versammlung", den Gerichtshof des Esra. Maimonides läßt hier also in getroster Zuversicht den Daniel, der nach Dan. 1, 1 schon unter Jojakim 597 weggeführt worden sein soll, mit dem nach Neh. 13, 6 sicher das Jahr 433 v. Chr. überlebenden Nehemia zusammenwirken. Da kann es nicht auffallen, wenn die anderen alle, die zwischen diesen Zeiten leben, als Männer einer Generation betrachtet werden; ja es fällt auch nicht auf, daß selbst Simon der Gerechte, der Enkel des mit Alexander d. Gr. gleichzeitigen Hohenpriesters Jaddua, noch zu diesen Männern der großen Versammlung gerechnet wird, vgl. Joseph. antt. 12,

43 157 mit 11, 347. Und so gewaltsam hier mit den geschichtlichen Tatsachen verfahren wird, so läßt sich doch auch in diesem Fall noch nachweisen, wie man dazu kam, die großen Männer vom Beginn des Exils bis über Esra und Nehemia hinaus als eine zusammengehörige, für das spätere Judentum maßgebende Gruppe zu betrachten. In dieser Periode lebten und wirkten tatsächlich die Begründer des spezifisch jüdischen Lebens im Unterschied von dem altisraelitischen. Und auch Esra hat ein Recht als der Führer dieser Männer zu gelten; sein Wirken stellt zweifellos den eigentlichen Höhepunkt dieser allerdings Jahrhunderte in Anspruch nehmenden Entwickelung dar.

Maimonides folgt jetzt dem Mischnatractat Abot: an Simon den Gerechten schließt sich Antigonus von Socho, an diesen die Folge der sog. fünf Paare bis auf die berühmten Schulhäupter Hillel und Schammai. Daran reiht Maimonides als sechstes Paar Rabban Schimeon ben Hillel und Rabban Johanan ben Sakkai: dieser, der erst nach der Zerstörung des Tempels wirksam war, kann die zur Zeit des ersten Herodes lebenden Hillel und Schammai nicht gehört haben.

Von hier ab spaltet sich nach Maimonides die Überlieferungsreihe. Johanan ben Sakkai hat fünf Schüler, von denen Elieser die Überlieferung an Akiba weitergibt, Akiba gibt sie an Ismael und Meir, doch so, daß Meir auch von Ismael lernt. Dann werden Genossen Akibas und Genossen Meirs aufgezählt. Die andere Überlieferungsreihe geht von Schimeon ben Hillel aus, an den sich Rabban Gamaliel der Alte anschließt; dessen Sohn Rabban Schimeon gibt die Lehre an Rabban Gamaliel II; von diesem empfängt sie sein Sohn Rabban Schimeon, dessen Sohn der Verfasser der Mischna ist: Rabbi Jehuda der Heilige. Rabbi Jehuda hängt aber durch zwei seiner Lehrer, Elieser, den Sohn Schamuas, und einen R. Schimeon auch mit den Genossen Meirs, also mit der durch Johanan ben Sakkai vermittelten Überlieferungsreihe zusammen.

Gamaliel der Alte ist der Lehrer des Paulus, also wesentlich früher wirksam als der nach der Zerstörung des Tempels blühende Johanan ben Sakkai; man wird nicht fehlgreifen, wenn man Gamaliel den Alten zwischen 20 und 40 n. Chr. wirksam denkt. Sein Urenkel kann dann immerhin erst zwischen 160 und 180 öffentlich gewirkt haben; dann konnten auch Schüler Akibas seine Lehrer sein.

Maimonides betont nun sehr stark, was ihm das Neue an der Mischna des Rabbi Jehuda des Heiligen zu sein scheint. In jedem Geschlecht schrieb wohl das Haupt des Gerichtshofes oder ein Prophet für sich auf, was im Gedächtnis bleiben sollte von dem, was er von seinen Lehrern gehört hatte, und danach belehrte er mündlich die Menge. Also private Niederschriften einzelner nimmt Maimonides auch vor der Mischna an; nur der öffentliche Unterricht sei rein mündlich erfolgt. Rabbi Jehuda dagegen habe jedem sein Werk in die Hand geben wollen. „Und es saß alle Tage er und sein Gerichtshof, und sie lehrten die Mischna vor vielen." Das wird man wohl dahin zu verstehen haben, daß die Mischna des Jehuda des Heiligen die Geltung eines Kanons für sich beanspruchte, während die zwischen Thora und Mischna liegende Literatur keine heilige, für alle maßgebende Schrift sein wollte. Wenigstens ist die relative Wahrheit der Ausführung des Maimonides in diesen Gedanken zu finden. Aber auch hier tritt die ungeschichtliche Geschichtsbetrachtung des Mannes hervor. Er kennt den frei aus sich und aus Gott redenden Propheten nicht, der vielleicht hinterher das frei gesprochene Wort aufzeichnet oder aufzeichnen läßt. Jeder zeichnet auf, was er von seinem Lehrer gelernt hat, und lehrt dann mündlich, was ihm in dieser Weise mühsam eingeprägt wurde. Da ist kein Verständnis für das Größte was Israel hervorgebracht hat.

Die 1011 Schüler R. Jehudas gewinnen nach Maimonides wieder Schüler, und diese verfassen die anderen dem späteren Judentum maßgebenden Schriften; die Jerusalemer Gemara wird

300 Jahre nach der Zerstörung des Tempels, also auf das Jahr 370 angesetzt. Stammt sie von Rab Johanan, so ist dessen Schüler Rab Asej der Verfasser der babylonischen Gemara. Aber Rab Asej habe hundert Jahre nach Rab Johanan geschrieben. Ist das letztere richtig, so können die Verfasser der beiden Gemaren nicht Lehrer und Schüler sein, sowenig ein Schüler eines Jüngers des Rabbi Jehuda um 370 noch wirksam sein konnte.

Maimonides freut sich des Zahlenspiels, daß zwischen Moses und Asej 40 Generationen, also auch 40 Stufen der Überlieferung seien. Doch läßt sich auch hier die gewaltige Geschichtskürzung nachweisen, die in der vorherigen Ausführung lag. Bei Berechnung einer Generation auf dreißig Jahre wird man, wo es sich um Lehrüberlieferung handelt, eher die Zahl zu hoch als zu niedrig gegriffen haben. Aber von 470 n. Chr. führen 1200 Jahre zurück zum Jahre 730 d. h. zum Zeitpunkt der großen assyrischen Eroberung, also zur Zeit des Jesaja und keineswegs zur Zeit des Moses.

Wir können übergehen, was Maimonides über Inhalt des Talmud und die Verfasser anderer dem Judentum wichtiger Werke hier noch aussagt. Religionsgeschichtlich interessant ist an dieser Vorrede die ausführliche Darstellung der großen Überlieferungskette, die nach dem Glauben des Spätjudentums den Verfasser der babylonischen Gemara mit Moses verbindet. Ein ähnliches Interesse bietet die ebenfalls von Altschüler mitgeteilte Vorrede des Maimonides zu seinem Mischnakommentar; sie zeigt uns deutlicher, als das irgendwo sonst geschieht, die jüdische Vorstellung von der Einprägung der Überlieferung durch Wiederholung.

Maimonides bezieht sich auf Erubin 54a. Danach empfing Moses das Gebot von Gott und sagte es Aaron, der sich zur Rechten Mosis setzte. Dann hören Aarons Söhne, Eleasar und Ithamar, von Moses das Gebot und setzen sich zu seiner Linken. Dann sagt es Moses den siebzig Ältesten, zuletzt sagt

er es dem ganzen Volk. Also hört es von Moses Aaron viermal, Eleasar und Ithamar dreimal, die Ältesten zweimal, das Volk einmal. Moses geht weg; Aaron wiederholt das Gebot, so daß auch seine Söhne es viermal gehört haben, und geht weg. Eleasar und Ithamar wiederholen es, so daß es auch die Ältesten viermal gehört haben; und die wiederholen es — nach dem Weggang der Söhne Aarons — vor der Menge, die es nun auch viermal gehört hat. Jetzt prägt es einer dem anderen ein; man schreibt es auf Rollen und vertieft sich darein. Und nachher lernt man die gleichfalls von Gott dem Moses gegebene Erklärung mündlich auswendig. — Noch vor seinem Scheiden sammelt Moses das Volk um sich und verlangt, daß jeder, der etwas vergessen habe oder dem etwas unklar sei, ihn frage. Und damals habe Moses dreizehn Thorabücher geschrieben und jedem Stamme eines gegeben, den zwölf weltlichen Stämmen und dem Stamm Levi. Dann ist er, nicht gestorben, sondern „emporgestiegen und läßt sich bedienen in der Höhe“.

Das Charakteristische an dieser ganzen Anschauung ist 1. die freie Erfindung, die sich doch für Bericht über Geschehenes ausgibt, 2. die Betonung des Auswendiglernens, 3. der Verzicht auf Begründung des inneren Rechtes der Gesetzgebung, 4. die freilich unbeabsichtigte Zurückstellung des Lebens nach dem Gesetz hinter das Lernen des Gesetzes.

Maimonides sagt nun, daß seit Josua die Zahl der Verordnungen durch Schlüsse gemehrt wurde. Aber ausdrücklich wird abgelehnt, daß Prophetie vor gesundem Menschenverstand etwas voraus hat. Von freier Produktion religiös sittlicher Anschauungen will Maimonides nichts wissen; alles Neue ist aus dem Gegebenen hergeleitet, und bei Meinungsverschiedenheiten entscheidet die Mehrheit. So geht es bis zur Abfassung des Talmud. Immerhin wird hier, was in der Vorrede zur יד החזקה fehlte, zugegeben; der Stoff ist quantitativ im Lauf der Zeiten gewachsen.

Nach diesen Ausführungen des Maimonides verstehen wir, warum Dr. Altschüler großes Gewicht darauf legt, daß das ganze aramäische Targum (die Übersetzung) der Thora als Bestandteil der mündlichen Tradition betrachtet wird. Nur so betrachtet, hat das Targum für den altgläubigen Juden gleiche Geltung mit dem geschriebenen Gesetz; es ist dessen authentische Erklärung. So erfahren wir denn aus dem Buch Siphre zu dem Verse „Gott kam vom Sinai", daß Gott schon am Sinai auch das Targum mitgeteilt hat. Nur gibt Altschüler zu, daß trotz des reichlichen Auswendiglernens das heutige Targum Onkelos sich doch einigermaßen von der am Sinai mitgeteilten Version unterscheide; daß die Hebräer überall als Juden bezeichnet werden, müsse nachexilisch sein. Wegen der Herkunft der überlieferten Form des Targum aus dem babylonischen Exil hieße es das Targum Babli; erst Esra habe die Gewohnheit begründet, die Thora in der aramäischen Volkssprache zu erklären. Also von Moses bis Esra überliefert eine Generation der anderen das schon am Sinai mitgeteilte Targum, und doch wird diese Übersetzung erst von Esra ab zur Belehrung der Gemeinde gebraucht. Aber auch sie durfte vor Abfassung der Mischna nach Altschüler nicht geschrieben werden. Auch Onkelos, der sie zur Zeit Hadrians einer genauen Redaktion unterwarf, habe diesen redigierten Text nicht aufgezeichnet: — wir sahen, daß Dr. Altschüler in diesem Punkt seiner Vorstellung über Maimonides noch hinausgeht. Aber ebenso bestimmt erklärt er zum Schluß: „Alle mündliche Tradition ist jetzt fixiert in Talmud, Midrasch und Targumim. Neue Auslegungen haben keine allgemein verbindliche Kraft, und jeder kann es mit ihnen halten, wie er will. Eine heute noch fortgeführte Geheimtradition gibt es nicht."

Die Lehre von der mündlichen Überlieferung ist für das Judentum das dogmatische Mittel, um die das Spätjudentum konstituierenden Werke (Talmud, Midrasch und Targumim) dem Gesetzbuch Mosis formell gleichzustellen, und zwar so,

daß diese Schriften des Spätjudentums als die maßgebende Auslegung des Gesetzes tatsächlich über dieses Gesetz gestellt werden. Alle übrige jüdische Literatur zwischen Thora und Talmud existiert entweder für den altgläubigen Juden nicht oder kommt nur als private Niederschrift der von Mund zu Mund überlieferten Gesetzeslehre in Betracht. Gegen solche auf dem Boden der Religion wurzelnde Umgestaltung des Geschichtsbildes muß man nur streiten, damit es nicht auch da für Wahrheit gelte, wo nicht dieselben religiösen Motive wirksam sind. Dr. Altschüler hat ja ausdrücklich erklärt, daß er und seine Gesinnungsgenossen alles ablehnen, „was nicht dem richtigen Verständnisse der Tradition entspringt“.

Und doch lernen wir Dr. Altschüler noch im ersten Heft der Bibliotheca Targumica auch als Kritiker kennen, und zwar als Kritiker der geheiligten jüdischen Tradition. Er behandelt Namen und Leben des Onkelos nach talmudischen Quellen, — wie er sagt, allerdings nur in kurzem, einleitendem Überblick. Immerhin glaubt er dabei schon zu recht bestimmten Resultaten zu kommen. Wahrhaft wohltuend berührt es, aus diesem Munde das Zugeständnis zu hören, daß die meisten Erzählungen des Talmud über Onkelos und den gleichzeitig besprochenen Aquila legendär gefärbt seien. Altschüler schreckt auch nicht davor zurück, die Identität beider Männer zu behaupten, da nach Tosephta Demai 6 Onkelos, nach Jeruschalmi Demai 6 Aquila den vom heidnischen Vater stammenden Erbteil ins Meer warfen, da nach Megilla 3a Onkelos das Targum vom Munde der Schüler des Johanan ben Sakkai, Eleasar und Jehoschua, erhielt, während Aquila nach Gittin 56a mit diesen Männern zusammentraf und nach Meg. 71a seine griechische Übersetzung vor ihnen mitteilte; da auch die Namen אונקלוס und עקילס identisch seien und Gittin 56a Aquila ein Schwestersohn Hadrians, wie Gittin 56b Onkelos ein Schwestersohn des Titus genannt wird. Aber nun behauptet Altschüler (nach dem Vorgang von Hausdorff, Monatsschr. f.

Gesch. u. Wissensch. des Judent. Bd. 38, 1894, S. 246 ff., 289 ff.), daß derselbe Mann die genaue griechische und die freiere — Altschüler sagt übertreibend: umschreibende — aramäische Übersetzung gefertigt habe. Das habe er dem Geiste des damaligen Judentums entsprechend getan, und zwar zu verschiedener Zeit. Die Interlinearversion in das Griechische habe Aquila geschrieben; das aramäische Targum habe er rein mündlich redigiert, weil seine Niederschrift nach Megilla 71a nicht erlaubt war. Aber man mag die Gedächtniskraft eines Aquila-Onkelos und seiner Schüler noch so sehr bewundern, die rein mündliche Redaktion einer noch ungeschriebenen Pentateuchübersetzung ist meines Erachtens ein Ungedanke, dem nie eine Wirklichkeit entsprochen haben kann. Die Schilderung der Tätigkeit Aquilas, der als Proselyt zuerst sich eine griechische Interlinearversion des Alten Testaments fertigte, dann in noch engere Beziehung zu den Juden getreten, noch tiefer in den Geist der Synagogen eindringt und das aramäische Targum aufstellt, — ist hergenommen von der Anschauung christlicher Gelehrter, die zuerst ein Verständnis der Bibel und ganz allmählich auch ein Verständnis des Talmud zu gewinnen pflegen. Aber wer im ersten oder zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung Jude wurde, hatte kaum ein Interesse, das aramäische Targum festzustellen, nachdem er sich zuvor über den Sinn der Bibel durch eine Interlinearversion des Alten Testaments genau genug orientiert hatte. Das aramäische Targum ist keine erklärende Paraphrase, sondern eine im wesentlichen wörtliche Übersetzung des hebräischen Textes, die nur an verhältnismäßig wenigen Stellen dem Geschmack einer späteren Zeit nicht sowohl durch Erklärung als vielmehr durch Änderung Rechnung trägt. Die Verschiebung der Legenden von Aquila, dem Verfasser der griechischen Interlinearversion, auf Onkelos, den Redaktor des Targum, ist sehr verständlich, weil der späteren Zeit die griechische Interlinearversion ganz verloren ging, und

das Targum „die Übersetzung“ war. Selbst die Identität der beiden Namen muß zweifelhaft bleiben; die Vertauschung von אנ und ע ist auffallend. Immerhin ist auch bei dieser Untersuchung nicht bloß die ausführliche Mitteilung der Onkelos-Aquilalegenden, sondern auch die Art ihrer kritischen Bearbeitung durch einen überlieferungstreuen Juden von nicht unerheblichem Interesse.

III Das jüdische Gleichnis

Wegen der bekannten biblischen Parallelen haben die altjüdischen Gleichnisse besondere Bedeutung. Ihr überreiches Auftreten in der rabbinischen Literatur erklärt sich aus dem juristischen Charakter des rabbinischen Denkens. Es handelt sich um erdachte Rechtsfälle, die das Urteil im bestimmt vorliegenden Fall erleichtern sollen. Ein Gleichnis im Alten Testament ist die Erzählung des Propheten Nathan vom Schaf des armen Mannes II. Sam. 12, 1—4; ebenso aber auch die erdachte Erzählung des Weibes von Thekro II. Sam. 14, 4—7 und wiederum der erdachte Rechtsfall, den Ahab entscheiden sollte I. Kön. 20, 39, 40. Genau nach diesem Muster ist das Gleichnis des Jesaja von dem unfruchtbaren Weinberg gebildet Jes. 5, 1. 2: auch hier wird ausdrücklich das Urteil der Jerusalemer über den erdachten Fall gefordert (5, 3) — genau wie bei dem einzigen Gleichnis Jesu, dessen Entstehungsverhältnisse wir sicher kennen Mc. 12, 1—9 (vgl. auch Lc. 10, 30—36). In den bisher vorliegenden Heften der Monumenta Iudaica findet sich ein formell durchgeführtes Gleichnis bei der Frage, warum Gen. 1, 2 zuerst von dem Zustand der Erde gesprochen wird, da doch Gen. 1, 1 der Himmel zuerst als von Gott geschaffen genannt wird. Das erklärte die Schule des R. Ismael durch folgendes Gleichnis: „gleich ist es einem König von Fleisch und Blut, der zu seinen Knechten sprach: seid frühe an meiner Tür! Er stand frühe auf und fand Weiber und Männer. Wen lobte er? Wessen Art es nicht ist, frühe zu sein, und er war doch frühe.“ Aber

Gleichnisse sind auch die Bildreden, mit denen die Schulen Hillel und Schammai ihre einander entgegenstehenden Anschauungen von der Priorität der Erde oder des Himmels verteidigten. Die Schule Hillel meint: man baut doch das Erdgeschoß vor dem Oberstock, die Schule Schammai: Der Thronsessel muß da sein, ehe der Schemel davorgesetzt wird. In anderer Weise soll nach Jer. Chag. 2, 1 Aquila dem Hadrian gezeigt haben, daß die Welt auf Luft steht. Hier wird das Gleichnis zur Gleichnishandlung. Junge Kamele werden schwer belastet, so daß sie unter ihrer Last ersticken. Auch sie brauchen Luft, um die Last tragen zu können (B. T. 23). Die Größe Israels zeigt nach Jer. Gittin 56 Aquila daran, daß der Herr Tag und Nacht mit der Feuersäule vor ihm herging: „Es ist Sitte der Welt, daß der Aufseher das Licht trage vor dem Oberen, der Obere vor dem Herzog, der Herzog vor dem Fürsten, der Fürst vor dem König. Aber ein König, vor welchem Menschen trägt der das Licht?“ (B. T. 23). Also auch hier steht am Schluß die charakteristische, das Urteil herausfordernde Frage. An derselben Stelle heißt es gleich nachher: „Der Welt Sitte ist es, daß ein König von Fleisch und Blut innen in seinen Gemächern sitzt und seine Knechte außen ihn bewachen. Bei dem Heiligen, gebenedeiet sei er, hingegen sind seine Knechte innen, und er bewacht sie von außen (nach Ps. 121, 8)“ (B. T. 24). Hier dient das Gleichnis zur Beleuchtung des Gedankens durch den Kontrast. Überall aber ist das Gleichnis ein Mittel, das Urteil des anderen für den eigenen Gedanken zu gewinnen. In der Anwendung dieses Mittels bleibt Jesus durchaus auf dem Boden seines Volkstums; nur daß er ein überaus fruchtbarer und glücklicher Gleichnisdichter gewesen ist.

IV Mischna und Gemara

Das erste in den Monumenta Talmudica mitgeteilte Stück des Talmud, die Mischna Chagiga 2, 1 und ihre Erklärung im babylonischen Talmud ist ein interessanter Beleg dafür, daß

die Autoritäten des Talmud die Autoritäten der Mischna nicht mehr verstanden haben. Die Mischna wehrt zweifellos die Beschäftigung mit irgendwie anstößigen Stoffen ab; solche sind Blutschande, das Schöpfungswerk, die Theophanie (der „Wagen“ Hes. 1. 11). „Besser nicht geboren als fragen nach dem, was oben, unten, vorn und hinten ist und der Ehre seines Schöpfers nicht achten.“ Die apokalyptische Grübelei wird ebenso verworfen wie das Nachdenken über schmutzige Dinge. Und zwar soll über den „Wagen“ nicht einmal einer für sich nachdenken, wenn er nicht ein Weiser und durch sein Wissen Verständiger ist; über die „Schöpfung“ soll man keine Untersuchung anstellen, wenn noch ein anderer dabei ist: man soll also keinen anderen über diese Dinge belehren; über die „Blutschande“ soll man nicht zu dreien beraten; darüber soll man wohl einen anderen seelsorgerlich belehren, aber nicht in Gegenwart eines Dritten.

Diese einfache Weisung kehrt der babylonische Talmud zunächst um, indem er statt „allein“ vor einem, statt „zu zweien“ vor zweien, statt „zu dreien“ vor dreien setzt. Über Gott soll man nicht vor einem, über die Schöpfung nicht vor zweien, über Blutschande nicht vor dreien reden. Wenn der Weise diese Dinge behandelt, muß er eine bestimmte Zahl vor sich haben: das ist genau das Gegenteil von dem was die Mischna wollte. Und wenn die Mischna das Nachgrübeln über das Wesen Gottes (den „Wagen“) sogar dem einzelnen verbot, so macht der Talmud daraus, daß man bei Verhandlung darüber wenigstens zwei Hörer haben müsse (nicht vor einem): bei Verhandlung über die Schöpfung soll nur einer zuhören: Das wird aus Dt. 4, 32 erklärt, wo es im Singular heißt: 'erfrage nur die Urzeiten; daß bei Besprechung der Geheimnisse der Blutschande nicht drei Jünger vor dem Lehrer sitzen dürfen, erklärt der Redactor des Talmud Babli, R. Asej, daraus, daß sonst ein Jünger mit dem Lehrer und die beiden anderen unter sich disputieren, so daß diese letzten nicht auf den Lehrer

achthaben. Scheint so die deutlich vorhandene Zweckbestimmung des Mischnaverbotes gänzlich vergessen zu sein, so blitzt noch eine Ahnung dieser Zweckbestimmung in der Antwort hervor, mit der die Einwendung zurückgewiesen wird, so dürften niemals bei irgendwelcher Lehrverhandlung drei Jünger vor einem Lehrer sein. Es heißt nämlich, daß bei Blutschande der sündige Trieb sich mächtiger rege als bei Besprechung anderer Sünden z. B. des Raubes.

Aber wie gründlich der von der Gemara auszulegende Text mißverstanden und in sein Gegenteil erklärt ist, sieht man aus der einfachen Tatsache, daß an diese Warnung vor apokalyptischen bzw. die Urzeit betreffenden Grübeleien sich nun gerade die wichtigsten Mitteilungen des Talmud über die Urzeit und die jenseitige Welt anschließen. Da hören wir, daß der Urmensch von der Erde zum Himmel und von einem Weltende zum anderen reichte, daß er mit dem Licht des ersten Tages von Weltende zu Weltende sah; dieses Licht wurde den Geschlechtern der Sintflut entzogen, aber den Gerechten der Zukunft soll es wieder leuchten. Die Erde ruht auf Säulen, deren Zahl (12, 7, 1) verschieden angegeben wird; diese Säulen ruhen auf Wasser, das Wasser wieder auf Bergen, die Berge auf Wind, der Wind auf Sturm, der am Arm des Allmächtigen hängt. Ob es zwei oder sieben oder acht Himmel gibt, steht nicht fest (s. über ältere Zählungen von drei, fünf, sieben Himmeln meine Zeitgeschichte, 2. Aufl., S. 381, 382); von sieben wird Name und Bestimmung genannt; der Thron der Herrlichkeit steht im siebenten. Über Gottes Wohnung heißt es, daß Finsternis draußen, aber Licht innen ist. Sehr wirkungsvoll ist zum Schluß die Erhabenheit Gottes, von der man nach einem Spruch des hier wie eine biblische Schrift zitierten Siraciden nicht reden dürfe, geschildert. Die Form ist eine an die Worte des Frevlers Jes. 14, 14 sich anschließende Hagada. Der Frevler meint zur Höhe Gottes emporsteigen zu können, aber eine Stimme von oben (Bath Qol) belehrt ihn, wie un-

möglich das für den Menschen ist, der nur 70—80 Jahre (nach Ps. 90, 10) lebt. Die Reise von der Erde zum Himmel erfordert fünfhundert Jahre, die Reise durch den Himmelsraum ebensoviel; und nun sind doch viele Himmelsräume übereinander. Oberhalb dieser Himmelsräume sind die heiligen Tiere, die Gottes Thron tragen: jedes ihrer Glieder, vom untersten zum obersten, erfordert einen Aufstieg so langer Dauer, wie die Reise von der Erde weg durch alle Himmelsräume hindurch. Und dasselbe gilt von den einzelnen Teilen des durch diese Tiere getragenen Thrones. Der „König, der lebendige und lebenspendende Gott, der Hohe und Erhabene“ wohnt über alledem. Welche Torheit also, wenn der Mensch meint, sich neben ihn stellen zu können. Man kann diese Schilderung schön finden; trotzdem wird man auch gerade von hier aus die nüchterne Warnung der Mischna vor apokalyptischen Träumereien verstehen, eine Warnung, die nun durch solche Träumereien im Talmud Babli kommentiert wird!

---

2 Melanesien 1903/04

Von **W. Foy** in Köln

[Schluß]

Salomo-Inseln

Allgemeines. Mancherlei Angaben von religionswissenschaftlichem Interesse finden sich in dem Buche von *C. Ribbe: Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln.*[1] Hauptsächlich beziehen sie sich auf die Shortland-Inseln, Neugeorgien und Bougainville, doch zeugen sie nicht gerade von einem tieferen Verständnis für derartige Fragen. Das meiste hören wir über Begräbniszeremonien und Bestattungsarten. Auf Fauro werden die Überreste hervorragender Personen in großen Steinhaufen auf dem Riffe beigesetzt, während die anderen Toten, in Matten gehüllt, aufs Meer hinausgerudert und dort über Bord geworfen werden; eilends rudert man zurück, um dem Totengeist zu entgehen (S. 49, 59). Ähnlich ist es auf den Shortland-Inseln (S. 102—106), nur daß hier ein angesehener Mann nach seinem Tode verbrannt und seine Asche in einer Holzkiste beigesetzt wird. Im übrigen tritt der auch sonst übliche Trauerapparat in Wirksamkeit: Heulen und Lärm, Drohungen mit Waffen, Haarabschneiden, Weißfärben, Trauerschnüre, Verbrennung der Güter des Verstorbenen, Leichenschmaus, Speiseverbote usw. Für später fehlt es dann auch nicht an Tanzfeiern zur Erinnerung an Verstorbene (S. 84ff.),

---

[1] *Reiseerlebnisse und Schilderungen von Land und Leuten.* Unter Mitwirkung von H. Kalbfus. Dresden-Blasewitz 1903. VII und 352 Seiten 8°.

wobei um einen eigenartigen Tanzpfahl herum getanzt wird. Wieder andere Sitten herrschen in Rubiana (S. 275f.): dem Toten werden Geschenke gebracht, dann wird er in einem Steinhaufen beigesetzt, später wird sein Schädel herausgenommen und in einem kleinen aus Stäbchen hergestellten Häuschen in dem Geisterhause aufbewahrt.[1] Über Geister (*nitu*, vom Verfasser 'Teufel' genannt) und das Schicksal der Totenseelen auf den Shortland-Inseln siehe S. 148f. Es gibt gute und böse Geister; auf letztere werden alle Krankheiten zurückgeführt. Der Zauberer versteht sie in Puppen zu bannen und dann in Gestalt dieser Puppen unschädlich zu machen (S. 149). Oder man opfert ihnen an besonderen mit Pfählen und fahnenartigen Stangen ausgestatteten 'Teufelsplätzen' (S. 147f.).[2] Auch eigenartige 'Teufelsleitern' gibt es, auf die der böse Geist hinaufgescheucht wird, bis er schließlich von der höchsten Stufe herabspringt auf Nimmerwiedersehn (S. 90). Über allerlei Amulette und Schutzmittel gegen böse Geister wird S. 151, 273 gehandelt. Blödsinnige gelten als heilig (S. 139). Bei einem Dorfe auf Bougainville wurde ein heiliges Krokodil gehalten, das mit Schweinen, Hunden, vielleicht auch mit Menschen gefüttert wurde (S. 148).[3] Auf Isabell wurden in den Geisterhäusern quadratische Stücke Hartholz, mit Kerbmustern verziert, als Opfer für verstorbene Verwandte niedergelegt (S. 315): oder waren es etwa gar Seelensitze der Verstorbenen, Vertreter der Ahnenfiguren? Auf Neugeorgien nehmen diese letztere Stelle Tonköpfe ein (S. 240, 243). Eine hübsche Geschichte über die

---

[1] Über solche Schädelhäuschen wird auch in einem Artikel von J. Edge-Partington und T. A. Joyce gehandelt: *Notes on Funerary Ornaments from Rubiana and a Coffin from Sta. Anna, Solomon Islands.* Man 1904, Nr. 86, S. 129—131 (mit Abbildungen).

[2] Über gleichartige Fahnen von Zentral-Celebes, an denen sich der Geist zum Opfer herablassen soll, siehe Paul und Fritz Sarasin *Reisen in Celebes* II (1905), S. 375 Anmerkung.

[3] Vgl. dazu die ähnliche Sitte bei den Bugilai von Britisch-Neuguinea (oben S. 296).

Ursache des ersten Todesfalles, der einem ungeschickten Hautwechsel des ersten von Tonatana erschaffenen Weibes zugeschrieben wird, findet sich S. 148. Über Vernichtungszauber und Gegenmittel (darunter Kannibalismus) auf Rubiana siehe S. 268 f. Blasinstrumente aus Tritonschnecken dürfen auf Isabell nicht unnötig geblasen werden (S. 313f.): mit ihrem Ton ist gewiß eine zauberhafte Vorstellung verbunden. Frauen müssen sich in Rubiana während des Gebärens in separaten Hütten aufhalten (S. 270), wie auch anderwärts vielfach. Tabuzeichen werden S. 272 besprochen. Menschenopfer werden auf den Shortland-Inseln beim Häuser- und Kanubau dargebracht (S. 54f., 139). Über den Totemismus dieser Inselgruppe und ihrer Nachbarschaft finden sich einige Angaben S. 140f.: danach sind Freunde, ja selbst Angehörige eines feindlichen Stammes unverletzlich, wenn sie ein Totem haben, das auch an ihrem vorübergehenden Aufenthaltsorte vertreten ist. Dieselbe Sitte gilt für die Inseln der Torres-Straße[1].

Nissan-Gruppe.[2] Bei *S. R. Steinmetz: Rechtsverhältnisse von eingebornen Völkern in Afrika und Ozeanien*[3] ist in dem Beitrag von *F. Sorge: Nissan-Inseln im Bismarck-Archipel* (S. 397—424) auch einiges religionswissenschaftliche Material niedergelegt. Insbesondere hören wir von den Totengebräuchen (S. 411f.), bei denen in der ausgesuchtesten Weise alles Gut des Verstorbenen vernichtet wird. Regen- und Windmacher gibt es fast in jedem Dorfe (S. 415).

---

[1] Vgl. *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits* V, S. 161.

[2] Die Nissan-Gruppe ist geographisch und ethnologisch zu den Salomo-Inseln zu rechnen.

[3] *Beantwortungen des Fragebogens der Internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin.* Berlin 1903, VII und 455 Seiten 8°.

Santa Cruz-Inseln

Mitten in die Gedankenwelt dieser Inselgruppe führt uns eine kleine Sammlung von Eingeborenenerzählungen, die von Rev. *W. O'Ferrall* übersetzt und unter dem Titel: *Native Stories from Santa Cruz and Reef Islands* herausgegeben worden sind.[1] Da lesen wir Mythen von Sonne und Mond, teils in naturalistischem Gewande, teils ganz verdunkelt. Der erste Geist war nach dem Glauben der Riff- oder Matema-Insulaner (S. 229f.) Tangiteala, mit dem wahrscheinlich Thaumaka identisch ist; denn dieser Name entspricht doch wohl dem Namen der Taumako-Insel, und als ein Geist dieser Insel wird Tangiteala ausdrücklich bezeichnet. Da nun Taumako von Polynesiern besiedelt ist[2], so wird diese Göttergestalt polynesischen Ursprungs sein. Dazu stimmt, daß Thaumaka in einer Gebetformel Tangaloa genannt wird. Es ist sicherlich ein Sonnengott, der im Himmel wohnt und in Gewitterstürmen seinen Zorn kundgibt. Unmittelbar vor Sonnenuntergang bittet man zu ihm, und dann erklettert man einen Baum, um oben die Muscheltrompete zu blasen: wahrscheinlich ein verblaßter Sonnenzauber. Wir hören ferner von besonderen Regenmachern auf Santa Cruz (Ndeni, Nitendi): zur Verhinderung von Regen waschen sie ihr Gesicht nicht und arbeiten auch nicht, um nicht zu schwitzen (S. 225); denn sie sind Repräsentanten des Himmelsgottes, der die Sonne scheinen und den Regen strömen läßt, ihr Waschen, ihr Schwitzen würde folglich symbolisch Regen bedeuten. Das Gedeihen der Nahrungspflanzen wird einem göttlichen Wesen zugeschrieben (S. 224, 230), wahrscheinlich dem alten Sonnengott; zum Teil scheinen aber für die einzelnen Arten besondere Vegetationsdämonen in Betracht zu kommen. Man sucht diese göttlichen Wesen durch Opfer und

[1] *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* XXXIV (1904), S. 223—233.

[2] Vgl. R. H. Codrington *The Melanesians* (1891), S. 5f.

Gebete günstig zu stimmen, man vermeidet auf Santa Cruz zur Zeit der Reife den Geist des Brotfruchtbaumes (Kane = polynesisch Tane) durch Steinwürfe gegen den Baum oder durch Feuer zu erzürnen, gleichzeitig ist man aber auf den Riffinseln auch bestrebt, durch symbolische Zauber auf die Reife einzuwirken. Krankheiten werden durch Opfer und Gebete an den Geist, der sie verursacht hat, zu beseitigen gesucht, wobei ein Medizinmann (*meduka*) die Hauptrolle spielt (S. 223). Die heilige Handlung findet in solchen wie in vielen anderen Fällen (vgl. 229) im Geisterhause statt, wo ein oder mehrere Geisterpfähle (*duka*) errichtet sind.[1] Ausgebildeter Totemismus samt den üblichen Speiseverboten ist auf Santa Cruz zu konstatieren (S. 224). Auch hier wiederum stoßen wir auf die Anschauung (wenigstens in älterer Zeit), daß die Weißen Totengeister sind (S. 225). In anderen Geschichten erfahren wir dann noch einiges über Totengebräuche (S. 223) und das Schicksal der Toten (S. 229), über den mit Abfällen vorzunehmenden Personenzauber (S. 225, 230), über Zauber nach vollendetem Kahnbau, über Tabuzeichen (S. 225), über heilige Steine (S. 226) u. dgl. m.

Neuhebriden

Von den Neuhebriden hören wir einiges durch *Joly* in seinem Aufsatz *Notes sur les Nouvelles-Hébrides.*[2] Von Mallikolo wird eine Menschenmahlzeit geschildert (S. 359): der zu ihrer Zubereitung benötigte Erdofen ist während zweier Tage und Nächte von einem Ring von Frauen umgeben, die unter Gesang und Musikbegleitung beständig lange Zweige schwingen, angeblich um die Geister vom Rauben des Menschenfleisches abzuhalten. Von derselben Insel beschreibt der Verfasser (S. 362f.) eine Ahnengalerie, in rohen, aus Baumstümpfen

[1] Vgl. darüber auch Codrington a. a. O. S. 196f.

[2] *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris,* V[e] Série, Tome V (1904), S. 356—369.

geschnitzten Menschenfiguren bestehend, über denen sich große, aus Baumstämmen herausgeschnitzte Vögel erheben, während vor ihnen Steintische stehen und Schweinekiefer niedergelegt sind. Interessant ist, daß die Eingeborenen dieser Insel ihre alten und kranken Leute um Sonnenuntergang töten (S. 364). Auf Espiritu Santo werden nur die Leichen der Häuptlinge auf Plattformen ausgesetzt, während die übrigen Stammesangehörigen in der Erde bestattet werden (S. 369).

Einige Mythen und Erzählungen von Efate teilt *D. Macdonald* in seinem Aufsatz *Native Stories of Efate*[1] mit Die erste verrät deutlich ihre Zugehörigkeit zur Sonnenmythologie: wir haben da die Wanderung des Helden in der Richtung der untergehenden Sonne, um den in einem weißen Vogel stecken gebliebenen Jagdpfeil (= Sonnenstrahl) seines Vaters wiederzuerlangen; dort wird er jedoch in eine endlos tiefe Grube gestürzt, an deren Boden ein Baum sich erhebt; an diesem Baum und an einer vom Rande der Grube herabhängenden Schnur kehrt der Held schließlich glücklich wieder auf die Oberwelt zurück. Das sind alles Züge, die zur Sonnenmythologie gehören. Auch die beigefügte Geschichte von der Insel Mai, in der der Held von einem Baume geboren wird, als er aber erwachsen ist, in die Erde versinkt und zur Unterwelt gelangt, schließlich aber wieder auf die Oberwelt heraufsteigt, trägt ähnliche mythologische Züge. Im Anschluß daran teilt Verfasser verschiedenes über religiöse Anschauungen und Sitten der Efate-Leute mit, darunter namentlich auch einiges über Totemismus. Als Grund für die Abschließung des Schwiegersohnes und der Schwiegermutter voneinander führen die Eingeborenen an, daß sonst der Schwiegersohn im Kampfe schwach und sein Auge getrübt werden würde. Das ist derselbe Grund, um deswillen die Männer die Hütte einer gebärenden Frau vermeiden; würden sie es nicht tun und darauf in ihre An-

[1] *Science of Man.* Journal of the Royal Anthropological Society of Australasia. New Series, Vol. 7 (1904), S. 11—13, 34—36.

pflanzungen kommen, so würden die Yamknollen verderben. Hier liegt zweifellos eine gemeinsame Anschauung vor, die es noch näher festzustellen gilt. Geister, die den Priestern in Form von Eidechsen oder Schlangen erscheinen, werden in eine Art kleinen Schreines getan und verwandeln sich dort angeblich in einen Stein, der als Repräsentation des Gottes gilt. Den Priestern wird die Zaubergabe zugeschrieben, durch Schläge mit einem bestimmten Zweig die Erde öffnen und in die Unterwelt herabsteigen zu können. Die Totenseelen werden, so glaubt man, am Westende von Efate durch eine emporsteigende Woge in die Unterwelt entführt; dazu vergleiche man die als Flutwelle aufgefaßte Abendröte, die den Untergang der Sonne begleitet.[1] Bestimmte Dämonen bewachen den Eingang zur Unterwelt und lassen nur gewisse Seelen ein, die anderen vernichten sie.[2]

Weiteres findet sich in einem Aufsatze des Missionars *A. H. Robertson*, betitelt: *Zur Volkskunde der Erromanganer.*[3] Außer einem Weltschöpfer, Nobu, kannten die Eingeborenen von Erromanga vor ihrer Bekehrung zum Christentum angeblich nur die Geister ihrer Vorfahren als religiöse Wesen. Letztere verehrten sie durch Speiseopfer, die sie an bestimmten Orten niederlegten. Auch Sonne und Mond waren ihnen geheiligt; als Symbol des letzteren galten gewisse heilige Steine (*navilah*), die sich in den einzelnen Familien vererbten und den Namen je eines Mannes oder einer Frau trugen. Die Beziehung zum Monde erklärt sich wohl durch die Form der Steine, die meist in einem Ring oder einem Halbmonde bestand; die ringförmigen wiegen bisweilen 40—50 Pfund und haben einen Umfang von 5 Fuß. Sie fungieren auch als Geld beim Braut-

[1] Preuß *Zs. der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin,* Jahrg. 1905, S. 361—380, 433—460 (besonders S. 375, 377, 459f.).

[2] Weiteres zur Religion von Efate siehe in des Verfassers kleinem Buch: *Oceania, Linguistic and Anthropological,* Melbourne und London 1889, S. 168ff.

[3] *Mitteilungen der Geogr. Gesellschaft zu Jena,* 22. Bd. 1904, S. 11—21.

kauf und erinnern dadurch an das Steingeld von Yap (Karolinen). Ihre Geschichte ist einer näheren Untersuchung dringend bedürftig. Jeder Tod wurde auf Zauberei zurückgeführt; besonders Speisereste dienten zu Bezauberungen, die von 'heiligen Männern' vollzogen wurden. Letztere fungieren auch als Ärzte; ferner gibt es unter ihnen Spezialisten für Wind- und Regenzauber, für Dürre, Sturm und Donner, für eine gute Yamernte u. dgl. Bei den Totenfeierlichkeiten spielten Totenklagen und Klageweiber eine Hauptrolle. Kreisförmig wurden in den Erdboden lange Pfähle, meist um einen Baum herum, eingetrieben und in den so eingefriedigten Raum alle Überreste vom Leichenschmause geschüttet; diese Stätte galt dann als Wohnstätte des Geistes. Die Beisetzung selbst geschah in Höhlen oder in der Erde; das Grab eines großen Häuptlings wurde nicht mit Erde ausgefüllt, vielmehr wurde die auf dem Rücken liegende und in Kokosblattmatten eingeschnürte Leiche nur mit Kokoswedeln bedeckt, und man nahm an, daß der Tote ein Auge auf alles habe, was um ihn her vorginge.

Eigenartige *Begräbnisfeierlichkeiten auf der Neuhebriden-Insel Wala* (bei Mallikolo) werden in derselben Zeitschrift[1] nach einer Mitteilung des Missionararztes Dr. *Crombie* bekannt gegeben. Vier kleine Knaben wurden beim Tode des dortigen Häuptlings in einer Hütte eingeschlossen gehalten; auch die beiden Eingeborenen, welche das Schlachten der Eber besorgt hatten, mußten die nächsten 15 Tage ganz zurückgezogen leben.

Fidschi-Inseln

Mythologisches Material ist es in erster Linie, was aus dieser Inselgruppe das Buch von *Lorimer Fison: Tales from Old Fiji*[2] beisteuert, und in außerordentlich frischer Weise tritt es uns hier entgegen, unmittelbar im Erzählungstenor der

[1] *Mitteilungen der Geogr. Gesellschaft zu Jena*, 22. Bd. 1904, S. 24f.
[2] London 1904, XLV und 175 Seiten 8°.

Eingeborenen, so daß es ein Genuß ist, die Geschichten zu lesen. Da ist z. B. der Gott Dengai ('die große Schlange'), von dem es heißt (S. 27—31), daß es Nacht wird, wenn er seine Augen schließt, und Tag, wenn er sie öffnet, und daß die Erde bebt, wenn er sich im Schlafe herumdreht; der in allem die Menschen unterweist, der zur Schlafenszeit sich in eine Höhle begibt, der Regen und Sintflut sendet — unzweifelhaft ein Sonnengott! Weiter hören wir von dem Himmelsgott Tui Langi (S. 19f., 49ff.), zu dem man hingelangt, wenn man einen im Meer befindlichen Felsen emporklimmt; dessen Sohn (die Sonne), von einem irdischen Mädchen (= Erde) geboren, auf einem Baume zu ihm emporsteigt, die Feinde des Himmelsgottes besiegt, schließlich wieder zur Erde zurückkehrt und die Tochter der 'großen Schlange' heiratet. Vermerkt sei auch die Geschichte vom Sonnenkind (S. 33—39), das — ungehorsam gegen die Anordnungen seines Vaters, der Sonne, und seiner Tante, des Mondes — schließlich von Haien zerrissen wird. Außer diesem mythologischen Material enthält aber das Buch in einer Einleitung und einem Anhang manche andere Bemerkung von religionswissenschaftlichem Interesse. Wir lesen da über Menschenopfer bei Errichtung von Tempeln oder Häuptlingshäusern und bei Herstellung von Kriegsbooten (S. XVf.), über das Erdrosseln oder Lebendigbegrabenwerden von Witwen, Kranken und Alten (S. 68, XXVf.), über den Kannibalismus im allgemeinen und besonderen (S. XXXVIIff., 164f., 168), über Vernichtungszauber in seinen bekannten Formen (S. XXXI), über Besessenheit (S. 166f.), über Steingräber und über Beisetzung in Erdschächten, die an Stelle von Höhlengräbern getreten sein sollen (S. 167f.). Interessant ist, daß der Totengräber nach dem Begräbnis in einem Hause abgeschlossen leben muß (ähnlich wie auf der Neuhebriden-Insel Wala diejenigen, die das Schlachten des Ebers besorgen) und ganz schwarz bemalt wird; geht er aus, so muß er sich in einen Tapamantel hüllen und wird für unsichtbar gehalten. Bei dem auf der Insel Vanualevu herrschenden

Mutterrecht gilt der Enkel eines Toten als derjenige, der ihm am nächsten steht und deshalb von ihm gern mit ins Jenseits genommen wird: nur eine List kann hier retten (S. 168 f.). Auch vom Geisterland Bulu wird uns erzählt (S. 163f.), zu dem sich auf jeder Insel ein Zugang befindet[1], zu dem aber nur die eines natürlichen Todes gestorbenen Menschen gelangen, während die Erschlagenen am Orte ihres Todes umherirren, bis sie nochmals getötet werden und damit endgültig aufhören zu existieren.

E. Tregear veröffentlicht eine Mythe: *The Making and Un-making of Man*[2]. In ihr wird erzählt von der Erschaffung des ersten Menschenpaares aus zwei Schnepfeneiern durch Gott Degei (sprich Ndengei = Dengai bei Fison) und von der Entstehung des Todes durch Ungehorsam der Menschen gegen die göttlichen Anordnungen, da sie den ersten Toten, den sie begraben hatten, nicht wieder ausgraben wollten.

Über die schon länger bekannte Zeremonie des 'Feuertretens' auf der kleinen Insel Mbenga (bei Suva auf Viti-levu), von Haus aus zweifellos ein religiöser Zauber, auf Fidschi mit der Reife der Früchte zusammenhängend, haben wir aus der letzten Zeit wiederum einige Berichte von Augenzeugen. Es sind dies die folgenden: *A. H. Haggard, The Fijian firewalk*[3]; *R. Fulton, An Account of the Fiji Fire-walking Ceremony, or Vilavilairevo, with a Probable Explanation of the Mystery*[4]; *W. L. Allardyce, The Fijians and their Fire-walking*[5]. Zur Zeremonie selbst, die von A. Lang schon

[1] Vgl. auch eine Notiz im Journal of the Polynesian Society XII (1903), S. 131: *The Place of Departed Spirits.* Desgl. Allardyce *The Fijians and their Fire-Walking* Proceedings of the Royal Colonial Institute XXXV (1903—1904), S. 72.

[2] *Journal of the Polynesian Society.* Vol. XII (1903), S. 182f.

[3] *Folk-lore* XIV (1902), S. 87—89.

[4] *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute* 1902, Vol. XXXV (issued July 1903), S. 187—201.

[5] *Proceedings of the Royal Colonial Institute* XXXV (1903—1904), S. 71—77.

zweimal in vergleichender Weise beleuchtet worden ist[1], wird in den genannten Artikeln nichts wesentlich Neues beigebracht; dagegen ist der Aufsatz von Fulton wohl geeignet, die physische Möglichkeit des „Feuertretens" zu erklären.

Neukaledonien

Einige hierhergehörige Mitteilungen macht *Andrew Lang* nach *J. J. Atkinson* unter dem Titel: *The Natives of New Caledonia.*[2] Er kommt auf den Kannibalismus, auf Speisegesetze, auf die Abschließung zwischen Bruder und Schwester und auf die mancherlei Beschränkungen der Frauen überhaupt, auf totemistische Anschauungen, auf magische Steine zur Vermehrung der Feldfrüchte, auf Totenkult und Götterglauben zu sprechen. Abgesehen von den kurzen auf Totemismus hindeutenden Angaben, zu denen *N. W. Thomas* einige Bemerkungen gemacht hat[3], ist kaum etwas Neues verzeichnet.[4]

---

[1] Siehe A. Lang *Modern Mythology* 1897, Chap. XII: *The Fire Walk* (S. 148—175) mit Nachtrag S. 201. Derselbe *Magic and Religion* 1901, Chap. XV: *Walking through Fire* (S. 270—294). Neuere Berichte über solche Zeremonien in Indien siehe: *Fire-walking in Southern India*, Folk-lore XIII (1902), S. 89f.; G. R. Hearn *Passing through the fire at Phalen* (Mathura-Distrikt), Man 1905, Nr. 83, S. [154]f.; G. Oppert *Zeitschr. f. Ethnologie* 37 (1905), S. 744f., 752. Von Tahiti wird dieselbe Zeremonie, wie auf Fidschi, ausführlich von S. P. Langley geschildert: *The Fire Walk Ceremony in Tahiti*, Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for the Year ending June 1901 (Washington 1902), S. 539—544. Auf diesen Aufsatz bezieht sich auch: C. W. Smiley *The Tahiti fire-walk,* Mind (N. Y.) 1903, XI, S. 338—345. Von Raiatea (Gesellschaftsinseln) liefert einen wichtigen Bericht über diese Zeremonie P. Huguenin in seinem Aufsatz: *Raiatea la Sacrée,* Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie XV (1902—1903), S. 141—155.

[2] *Folk-lore* XIV (1903), S. 243—259. [3] Ebenda S. 418f.

[4] Über Neukaledonien ist besonders das Buch von Lambert einzusehen: *Moeurs et Superstitions des Néo-Calédoniens.* Paris 1901. VI und 367 Seiten in 4°.

4 Mikro- und Polynesien 1903/04

Von **W. Foy** in Köln

Maty-Insel

Die Maty-Insel gehört zwar geographisch zum Bismarck-Archipel und damit zu Melanesien, ethnologisch aber ist sie im letzten Grunde zu Mikronesien zu rechnen, mit dem sie durch zahlreiche kulturelle Übereinstimmungen verbunden wird. Während von dem materiellen Kulturbesitz der Eingeborenen schon ziemlich viel bekannt ist, erfahren wir über ihre religiösen Anschauungen das erste, wenn auch herzlich wenig, durch Stabsarzt *Dempwolff* in einem Aufsatze *Über aussterbende Völker*, mit dem Untertitel: *Die Eingeborenen der „westlichen Inseln" in Deutsch-Neu-Guinea.*[1] Danach glauben die Maty-Insulaner an ein höchstes Wesen Baude, als dessen Symbol ein Halbmond als Türgriff der Häuser, vor allem der Häuptlingsfamilie, fungiert (S. 403f.). Es würde sich also um einen Mondkult handeln, wenn auch Baude ganz allgemein als Schöpfer, selbst der Sonne, gilt. Von den Bestattungsgebräuchen (S. 404) sei erwähnt, daß die Leiche früher mit Blumen und Vogelfedern geschmückt wurde: letzteres hat gewiß auf die Seelenreise ins Jenseits Bezug. Allerlei Gerät wird ins Grab mitgegeben.

Karolinen

Yap. Eine Melusinensage berichtet von dieser Insel *Born* in seinem Artikel: *Einige Bemerkungen über Musik, Dichtkunst und Tanz der Yapleute*[2] (und zwar S. 136f.). Ebendort hören wir (S. 139), daß für das Gelingen der Tänze

[1] *Zeitschrift für Ethnologie.* Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. 36. Jahrg. 1904, S. 384—415.

[2] *Zeitschrift für Ethnologie*, 35. Jahrg. 1903, S. 134—142.

Zauberhandlungen nötig sind. Die religiöse Bedeutung der obszönen Tänze, die auf Yap stark ausgeprägt erscheinen, ergibt sich aus dem *kuthiol* genannten Weibertanz, der besonders beim Tode eines jungen Mädchens veranstaltet wird: unzweifelhaft handelt es sich um einen Zauber gegen die für die Überlebenden aus dem Todesfall erwachsenden Gefahren, wenn auch die Deutung dieses Zaubers bei Preuß[1] nicht ganz die richtige Grundanschauung treffen mag. Eine Zauberhandlung ist auch bei der Niederlegung der Masten nach Ankunft von (fremden?) Booten erforderlich, wie man aus Borns weiterem Artikel *Einige Ethnologische Notizen*[2] ersieht. Ein dritter Aufsatz desselben Autors betitelt sich: *Leichenbestattung in Yap.*[3] Nach der Beerdigung müssen die Angehörigen des Toten neun Tage lang in einem besonders dafür errichteten, abgelegenen Hause abgeschlossen leben. — Gleichfalls über die Bestattung handelt *A. Senfft* in seinem Aufsatz: *Ethnologische Beiträge über die Karolineninsel Yap*[4], ohne gerade diesen zeremoniellen Zug zu erwähnen. Der Leichnam wird in eine besondere Matte gewickelt und etwas Muschelgeld beigefügt (S. 59). Ebendort finden sich auch einige Angaben über die Gebräuche bei der Pubertät der Mädchen (S. 53): in eigenen kleinen Hütten machen sie ihre erste Menstruation durch und müssen dann in einer anderen Hütte noch weitere 100 Tage zubringen, ehe sie wieder das elterliche Haus betreten dürfen. Währenddem werden ihre Zähne schwarz gebeizt. Besonderes Verhalten ist für die Teilnehmer am Fange fliegender Fische erforderlich (S. 86f.): sie müssen 100 Tage lang (nach dem Fange?) in einem besonderen Verschlage des Männerhauses wohnen, sich gänzlich des Umganges mit Frauen enthalten, keine Bäche überschreiten, keine Berge

[1] *Globus* LXXXVI (1904), S. 361.

[2] *Zeitschrift für Ethnologie,* 35. Jahrg. 1903, S. 929f.

[3] *Deutsches Kolonialblatt* XIV (1903), S. 524f.

[4] *Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt.* 49. Bd. (1903), S. 49—60, 83—87.

besteigen u. dgl., sonst würden sie zur Zeit des nächsten Fischfanges sterben.

Mogomog (Mogmok). Eine Geschichte der Mogomog-Insulaner scheint die Sage von dem Herausfischen der Insel Feis zu sein, die *Born* in seinem Artikel: *Zwei westkarolinische Sagen* mitteilt.[1] Interessant ist das Motiv des sich auf eine Zauberformel hin öffnenden Felsens, durch dessen Öffnung man zu der unter dem Meeresgrunde liegenden Insel mit all ihren Bewohnern und all ihrer reichen Vegetation gelangt.

Oleai. Auch von diesen Inseln verdanken wir *Born* einige hierher gehörige Mitteilungen in seinem Aufsatz: *Einige Beobachtungen ethnographischer Natur über die Oleaï-Inseln.*[2] Die Geburten finden in besonderen Häuschen statt (S. 187), ebenso die Menstruationen (S. 188). Eigenartig ist bei vielen Frauen und Mädchen eine Tätowierung auf dem mons veneris, einen Vogel oder einen fliegenden Fuchs mit ausgebreiteten Schwingen darstellend, wobei die Spitze des Schnabels nach der vulva zeigt (S. 187): zweifellos liegen hier besondere religiöse Vorstellungen zugrunde. Beschwörungsformeln, verbunden mit Körperverdrehungen und Händeklatschen, sind für alle Zufälle des menschlichen Lebens üblich. Krankheitsdämonen sollen von dem Kranken durch eine wunderlich geputzte Frau abgelenkt werden, die unter Beschwörungsformeln aufs Meer hinausrudert. Tote werden entweder in einer Art Sarg begraben oder auf hoher See mit Steinen beschwert versenkt (S. 190).

Marianen

In einer zusammenfassenden Monographie: *Die Chamorro*[3] behandelt *G. Fritz* die alte Bevölkerung der Marianen. Bei

[1] *Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten.* 16. Bd. (1903), S. 264—268.

[2] Ebenda 17. Bd. (1904), S. 175—191.

[3] *Eine Geschichte und Ethnographie der Marianen.* Ethnologisches Notizblatt, herausgeg. von der Direktion des Königlichen Museums für Völkerkunde in Berlin, Bd. III, Heft 3 (1904), S. 25—100.

den uns hier interessierenden Abschnitten basiert er hauptsächlich auf Charles le Gobien: Histoire des Iles Marianes.[1] Von den Totengebräuchen ist zu erwähnen, daß das Grab hervorragender Fischer oder Krieger mit Rudern oder Lanzen geschmückt wird (S. 90). Je nach der Todesart kommen die Seelen in die 'Hölle' oder ins 'Paradies', das man sich unter der Erde denkt (S. 91). Schädelkult ist zu konstatieren; den im Hause aufbewahrten Totenschädeln schrieb man früher die Macht zu, Krankheiten zu verursachen oder zu heilen (S. 94). Aus den Totengeistern (*anite*) sind — angeblich erst unter christlichem Einfluß — gespenstische Waldmenschen und Kobolde geworden (S. 92f.). Wenn die Chamorro beim Fischfang tiefes Schweigen bewahren und fasten (S. 92), so beruht das im Grunde genommen nicht auf Furcht vor Geistern, wie Le Gobien und mit ihm der Verfasser voraussetzen, sondern es soll zur Verstärkung der eigenen Zauberkraft dienen.

Marshall-Inseln

Auf die mit der Tätowierung verbundenen religiösen Riten der Marshall-Insulaner kommt *Aug. Kraemer* in einem Aufsatz zu sprechen, der sich betitelt: *Die Ornamentik der Kleidmatten und der Tatauierung auf den Marshall-Inseln nebst technologischen, philologischen und ethnologischen Notizen.*[2] Wir erfahren (S. 14), daß der Tätowierung besondere Götter vorstanden, und daß eine Woche vor dem Akte auf heiligen Steinen Opfergaben niedergelegt wurden. Gesang, Tanz, Trommelschlag begleiten die Zeremonie oder gehen ihr voraus (S. 14—17). Sie findet in einem Haus statt, auf das „der Chef, welcher die Operation vollziehen soll“, den Gott herabbeschwört (S. 15). All diese religiösen Riten sollen aber nach dem Verfasser erst sekundär an die Tätowierung angegliedert

[1] 2. Aufl. Paris 1701.

[2] *Archiv für Anthropologie.* Neue Folge. Bd. II (1904), S. 1—28.

sein, als „deren Grundzweck wie allenthalben so auch hier doch in erster Linie der Schmuck des Leibes“ zu betrachten sei (S. 14, 17). Wir begegnen hier einem Grundfehler in den Anschauungen des Verfassers, dessen Arbeiten in deskriptiver Hinsicht so ausgezeichnet sind, in denen wir aber die richtige entwickelungsgeschichtliche Perspektive vermissen. Ist wirklich anzunehmen, daß der letzte Ursprung der Sitte, die Tätowierung mit lauten Gesängen und wildem Trommeln zu begleiten, durch die Erklärung der Eingeborenen gefunden ist, es handle sich darum, „den Schmerz zu übertönen“ (S. 16)? Und sollte sich das Vorrecht der älteren Großhäuptlinge, ihr Gesicht tätowieren lassen zu dürfen, wirklich nur aus dem Bestreben erklären, die Falten und Runzeln des Alters zu glätten (S. 14) — und nicht vielmehr im letzten Grunde auf ihrer größeren Heiligkeit beruhen?[1] Wenn der Verfasser sagt, daß der Jüngling durch die Operation nicht zu den Göttern in nähere Beziehung trete, sondern wie durch einen Ritterschlag ein Mann werde (S. 17), so sei darauf hingewiesen, daß sich beides in der primitiven Weltanschauung vollkommen deckt: die Jünglingsweihen, die den Jüngling zum Manne stempeln, vergeistigen ihn zu gleicher Zeit (siehe hier Bd. 8, S. 540) und bringen ihn in allernächste Berührung mit den Geistern und Ahnen des Stammes. Nur als eine Teilerscheinung der Jünglingsweihen ist aber die Tätowierung zu betrachten, die ja hauptsächlich in dieser Verbindung vollzogen wird, und von hier aus muß man ihrer eigentlichen Bedeutung gerecht zu werden versuchen.

Einiges über Totengebräuche enthält der Abschnitt von *Senfft: Die Marshall-Insulaner*, der sich in *S. R. Steinmetz'* Buch: *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*[2] S. 425—455 findet. Das Sterbehaus eines Häuptlings wird verlassen; das Boot, das ihn zum Begräbnisplatz gebracht hat, zerbricht man und steckt die Teile

---

[1] Vgl. dazu auch Preuß *Globus* LXXXVII, S. 399. [2] Berlin 1903.

entweder auf dem Grabe auf oder verteilt sie unter den Stammesgenossen und verwahrt sie sorgsam. Die Leichen gewöhnlicher Menschen sind früher im Meere ausgesetzt worden (S. 438).

Nauru (Pleasant Island)

Von dieser Insel teilt *Antonie Brandeis* ein Märchen mit: *Das Gesicht im Mond.*[1] Ein Mädchen, daß einen Baum zum Himmel emporklettert, macht dort die blinde Mutter des Brüderpaares Sonne und Mond sehend und wählt den Mond zum Gatten. Noch heute kann man sehen, wie sie mit ihm vereint durch den Himmel reist.

Tokelau-Inseln

Über Pupapuka haben wir von *J. J. K. Hutchin* einen kurzen Bericht: *Traditions and some Words of the Language of Danger or Pupapuka Island.*[2] Der Schöpfer dieser Insel und der Ahnherr ihrer Bewohner ist nach der Sage ein Mann, der aus einem im Ozean liegenden und auseinanderberstenden Felsen herauskommt: ein besonderer Typus des Sonnengottes. Auch eine Sintflut als Folge von Gottlosigkeit wird erwähnt.

Samoa-Inseln

In dem sonst so ausgezeichneten Werke von *Aug. Kraemer: Die Samoa-Inseln*[3], das sich „Entwurf einer Monographie" nennt, hat bedauerlicherweise das religiöse Leben der Samoaner keine zusammenfassende Behandlung erfahren. Nur verstreut finden sich einzelne Bausteine dazu. In erster Linie sind es Mythen, wie sie namentlich der erste Band beisteuert, so z. B.

---

[1] *Ein Märchen der Nauruinsulaner.* Ethnologisches Notizblatt III, Heft 3 (1904), S. 111—114.

[2] *Journal of the Polynesian Society* XIII (1904), S. 172—176.

[3] *Entwurf einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas.* I. Band: *Verfassung, Stammbäume und Überlieferungen.* Stuttgart 1902. XII und 509 Seiten 4°. — II. Band: *Ethnographie.* Stuttgart 1903, X und 445 Seiten 4°.

Schöpfungsmythen (I, S. 95ff.), die Mythe vom Holen des Feuers aus der Unterwelt (I 400ff., II 127), die Sage von der Herkunft des Fischhakens (II 168, 393) u. dgl. m. Interessant ist, daß nach dem samoanischen Glauben die gewöhnlichen Menschen aus Maden hervorgegangen sind, denen die Boten des Sonnengottes Tageloa die Glieder aus dem Leibe gezogen und die Seele eingefügt haben (I 22, 392, 396f.). An vielen Stellen werden die Götter, Heroen und Dämonen gestreift, deren Samoa eine außerordentlich große Anzahl besitzt (I 22—24, 45, 105, 392f.; II 51, 99, 136, 160, 167, 168, 203). Wir hören von Menschenmahlzeiten der Sonne (I 8, 403f.; II 160f.), ein nicht unwichtiger Zug, der sich wohl durch bestimmte Beziehungen zwischen der Sonnenmythologie und dem Seelenglauben erklärt. Über letzteren und den Totenkult bringt das Werk gleichfalls einige Angaben. Gewaltsamen Todes Gestorbene wurden als ruhelose Geister umherirrend gedacht. Daher suchte man die Seele eines solchen noch nachträglich einzufangen, indem man an dem Platze seines Todes ein Stück weißer Tapa ausbreitete und wartete, bis irgendein Tier (eine Heuschrecke, ein Käfer, eine Ameise u. dgl.) darauf gelaufen kam, worauf man schleunigst das Tuch zusammenrollte, um es mit dem Tiere in das Grab des Betreffenden zu versenken. Denn man dachte die Seele des Toten in jenem Tiere verkörpert. Die so zur Ruhe gekommene Seele zog dann ebenso, wie die anderen, von Osten nach Westen (also der Sonnenbahn folgend!) in die Unterwelt. Häuptlingsseelen gelangten nach Pulotu ins Elysium mit dem Lebenswasser, gewöhnliche in den Tartarus, wo das Todeswasser floß (II 108, siehe auch I 45). Die beim Tode eines Häuptlings üblichen Gebräuche (II 103—105) bewegten sich früher in den allgemein bekannten Bahnen (Blutigschlagen des Kopfes, Verstümmelungen, Haarabschneiden u. dgl.). Wichtig ist, daß nach dem Tode der Leib aufgeschnitten wurde, um das kranke Organ, das man eventuell vorfand, herauszunehmen und zu verbrennen, damit die Krankheit nicht noch anderen gefährlich

werden konnte: d. h. man vernichtete den Krankheitsdämon. Der Leichnam wurde dann mit dem Kopf nach Osten begraben, denn im Osten ist das Glück (d. h. das Leben, das mit dem Wiedererscheinen der Sonne verbunden ist, und in unserem speziellen Falle die Auferstehung der Seele). Eine Beziehung zur Sonnenmythologie (Seelensonnenfolge) spricht sich wohl auch darin aus, daß um das Grab Feuer lohten. In Kriegszeiten wurden die Schädel der Verstorbenen aus den Gräbern geholt und entweder im Hause (in einem Korb unter dem Firstbalken) oder in Steinkammern aufbewahrt: eine Sitte, die doch wohl von dem Glauben ausgeht, daß die Seele oder ein Teil derselben hauptsächlich in dem Schädel des Toten ihren Sitz hat. Fügen wir noch hinzu, daß Verfasser auch kurz auf Ordale und Schwüre (II 99), auf Asyle (II 101), auf die Sitte des Tabu[1] und die dabei verwandten Tabuzeichen (II 98f.) eingegangen ist, so haben wir im wesentlichen alles erwähnt, was sein Werk für unsere Zwecke enthält. Wohl wäre noch öfters Gelegenheit gewesen, auf die religiöse Seite von Sitten und Gebräuchen und Anschauungen einzugehen. Daß dies aber nicht geschehen ist, darf uns nicht wundernehmen, wenn wir sehen, wie der Verfasser — mit Unrecht natürlich! — sowohl der Beschneidung (II 61) als auch der Tätowierung (II 65) jede religiöse Bedeutung abspricht (vgl. auch oben S. 525). Auf derselben Stufe steht es, wenn er die 'heiligen Essen' (*umusā*) beim Netzebinden, Haus- und Bootbau, die Glück bringen sollen, nicht für Götteropfer bzw. den Geistern dargebrachte Beschwichtigungsopfer hält, sondern nur als Lohnessen für die Handwerker auffaßt, „freilich in heiliger Handlung dargebracht“ (II 183). Es ist nicht recht ersichtlich, was das heißen soll.

---

[1] Der Sinn des Tabu war in Samoa der, daß die Person, welche einen tabuierten Gegenstand anfaßte, von dem Dämon, dessen Schutz derselbe unterstellt war, bestraft wurde. Hier erscheint also der alte Zauberglauben mit dem Geisterglauben verquickt, wie wir es noch mehr im Abschnitt über Neuseeland sehen werden.

Nicht unerwähnt bleiben darf *O. Sierichs* verdienstvolle Sammlung: *Samoanische Märchen*[1], deren Publikation sich schon durch mehrere Jahre hinzieht. Die Mehrzahl der Geschichten, die zur Klasse der *tagogo* gehören, läßt die naturmythologische Grundlage durchblicken; ich weise besonders auf Erzählung Nr. VI, IX, XI, XIV und XVIII hin, die sämtlich zur Sonnen- oder Mondmythologie gehören. Es muß dies um so mehr betont werden, als dem Sammler selbst dies nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein scheint.

Tonga-Inseln

In *Lorimer Fison*'s Buch: *Tales from Old Fiji* (schon oben S. 517ff. besprochen) findet sich außer Erzählungen von Fidschi auch eine tonganische Mythe: „The Beginning of Death" (S. 139—161), die ihrer Frische wegen hervorgehoben werden darf. Hier wird vom Anfang der Schöpfung erzählt, wie Maui (d. i. der Sonnengott) das Land aus dem Meere emporfischt, wie dann später einige der Götter, an ihrer Spitze sein Sohn Ata-longa, das Götterland Bulotu mit seinem Lebenswasser verlassen, um nach dem neuen Land zu ziehen, und wie damit der Tod einkehrt auf Erden. Totenkähne tragen zwar die Seelen nach Bulotu zurück, aber kein Lebender kann es je wiederfinden. Maui sendet den Ausgewanderten Feuer, damit sie sich Nahrung kochen können, indem er es durch seine Boten in denjenigen Baum einschließen läßt, aus dem die Feuerhölzer gemacht werden. Das neue Land aber trägt er auf seinen Schultern, damit es nicht wieder versinkt; die Erde bebt, wenn er im Schlafe nickt. Auf diese ausgewanderten Götter führen die Häuptlingsgeschlechter ihre Herkunft zurück, gewöhnliche Menschen und Sklaven aber sind aus Würmern entstanden.[2]

[1] *Internationales Archiv für Ethnographie* XIII (1900), S. 223—237; XIV (1901), S. 15—23; XV (1902), S. 167—200; XVI (1904), S. 88—110.

[2] Auf der Insel Kiwai, Britisch-Neuguinea, wird der erste Mensch gleichfalls aus einer Made abgeleitet, die aber erst zuvor aus einem Ei herausgekommen ist (*Report of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, Vol. V, S. 17).

Niuē (Savage Island)

Abgesehen von dem recht guten Buche *B. Thompsons: Savage Island*[1] ist nicht viel über die polynesische Insel Niuē erschienen. Um so willkommener ist der eingehende Aufsatz von *S. Percy Smith: Niuē Island, and its People*[2], in dem auch die religiösen Dinge zur Sprache kommen, und durch den Thompsons Angaben nach manchen Richtungen hin ergänzt werden. Beiden Berichten entnehmen wir folgendes: an der Spitze der Götter (*tupua*) steht Tagaloa (der Sonnengott), der hier ebenso wie bei den Moriori der Chatham-Inseln als Kriegsgott fungiert (Smith, JPS. XI 195; Thompson S. 84 bezeichnet ihn allerdings als erhabenen 'Schöpfer'). Weiterhin ist der Gott Tu, ein Albino (Smith, JPS. XI 195f.), und der Windgott (ebenda S. 201f.) zu nennen. Neben den höchsten Göttern gibt es noch eine Reihe von Untergöttern (Smith, JPS. XI 196, XII 22ff., 96ff.), die zum Teil auf historische Persönlichkeiten zurückzuführen scheinen oder doch wenigstens mit solchen verschmolzen sind. Im allgemeinen haben sie einen lokalen Wirkungskreis angenommen, Thompson erwähnt sogar (S. 84), daß jedes Dorf einen deus loci besitze, der im Frieden die Pflanzungen und im Kampfe die Krieger beschützt. An die höchsten Götter scheint man sich nur mit Gebeten zu wenden, und Aufgabe des Königs ist es, dies für sein Volk zu tun (Smith, JPS. XI 198ff.). Den Ahnengeistern (und Untergöttern?) wurden dagegen auch Opfer dargebracht, entweder auf kleinen, flachen Hügeln (*tutu*) oder auf heiligen Lichtungen im Walde (Thompson 95f., siehe auch Smith, JPS. XI 198). Es war dies die Aufgabe besonderer Priester, die wohl auch als Zauberer fungierten (Smith, JPS. 197; Thompson 95). Pfeifen war früher verboten, weil es als Stimme der Götter

---

[1] *An account of a sojourn in Niue and Tonga.* London 1902, VIII und 234 Seiten 8°.

[2] *Journal of the Polynesian Society* XI (1902), S. 80—106, 163—178, 195—218; XII (1903), S. 1—31, 85—119.

galt (Smith, JPS. XI 201). Die Toten ließ man entweder in Booten in die See treiben, eine Sitte, die aus Polynesien noch von den Moriori her bekannt ist, oder man setzte die Gebeine in Höhlen bei oder warf den Leichnam einfach in die See (ebenda 207, Thompson 51). Für die Seelen der Toten dachte man sich zwei verschiedene Aufenthaltsorte, die guten (d. h. tapferen, mutigen, freundlichen) kamen in den Himmel Aho-hololoa, die anderen in die Unterwelt Po, zu der man im Westen, dem Untergangsorte der Sonne, gelangte (Smith, JPS. XI 197, Thompson 94). Man unterschied zwei Himmel: der untere war Aho-hololoa oder Ahonoa, das Land des ewig währenden Tageslichtes; der zweite darüber hieß Motu-o-Hina, in dem sich Sonne, Mond und Sterne befinden (Smith, JPS. XI 197, XII 90). Obwohl man den Seelen besondere Aufenthaltsorte zuschrieb, fürchtete man sie doch, da sich aus ihnen die bösen Geister rekrutierten. Deshalb suchte man sie nach Möglichkeit unschädlich zu machen: man breitete ein Stück Tapa neben der Leiche aus und suchte die Seele ebenso, wie in Samoa (siehe oben S. 527), in Gestalt von kleinen Tieren einzufangen, die man mit der Leiche begrub (Smith, JPS. XI 206f., Thompson 52); man legt noch heute große Steinblöcke auf die Gräber, um die Totenseelen am Wiedererscheinen zu hindern (Smith, JPS. XI 207; Thompson 52); ja man redet schon den Sterbenden zu, auch ja ganz wegzugehen, und sucht sie durch Speisegeschenke zu bewegen, das zu versprechen (Thompson 52). Anderseits ruft man sie aber auch um Schutz an, wie z. B. die Witwen die Seelen ihrer Gatten (Thompson 94f.). Bei Krankheiten opfert man die *moko* genannte Eidechsenart den Göttern (Smith, JPS. XI 201); vielleicht geht dieser Brauch auf einen verblaßten Abwehrzauber zurück, falls man in Eidechsen der genannten Art Krankheitsdämonen verkörpert sah, wie die Maori in der *kakariki*-Eidechse (vgl. dazu unten S. 553). Dafür spricht ein bestimmter Vernichtungszauber der Niuē-Insulaner (Thompson 98): danach wird eine *moko*-Eidechse in ein Behältnis

eingeschlossen, am Fuße einer Kokospalme vergraben und die Verwünschung gesprochen, daß jeder, der von dem Baume Kokoswasser trinkt, umkommen soll. Hier soll doch offenbar durch die Eidechse in den Kokosbaum und seine Früchte eine gefährliche Substanz hineingetragen werden. Ein anderer Vernichtungszauber bezieht sich auf die Fußspuren des Feindes (Thompson 97). Als Gegenzauber dienen freiwillige Speisebeschränkungen (Thompson 98): Fasten erhöht eben die eigene Zauberkraft, die zur Überwindung fremden Zaubers nötig ist. Mancherlei Wort- und Sachzauber findet nach der Geburt statt, um das Kind in allem kräftig zu machen: es wird gebadet, Stücke von schnellen Vögeln u. dgl. werden ihm in den Mund gesteckt usw. Beschneidung des Kindes wird nur noch symbolisch mit dem Finger vorgenommen (Smith, JPS. XI 203; Thompson 92). Ein Schlachtzauber besteht darin, die Speerspitzen ins Feuer zu halten (Smith, JPS. XI 212). Über einen eigenartigen Talisman (*alito*, *palā-hega*), von dem die Wohlfahrt der ganzen Insel abhing und der Tagaloa, die Sonne, zu repräsentieren schien, berichtet Smith (S. 175f.): er mußte, wohleingewickelt, unter dem Dach aufgehängt und durch ein darunter angezündetes Feuer warm gehalten werden; wurde die Hülle abgenommen und der Talisman selbst feucht, so kam Unglück über die Insel (die Zauberkraft der durch den Talisman repräsentierten warmen Sonne wurde eben dadurch aufgehoben). Interessant ist es zu beobachten, wie der alte auf dem Zauberglauben basierende Schwur heutzutage in gleicher Form auf die Bibel abgelegt wird (Thompson 96f.). Daß das Kawatrinken eine religiöse Zeremonie ist, können wir innerhalb Polynesiens nur hier in Niuē konstatieren (Thompson 95, nicht ganz klar Smith, JPS. XI 201). Die religiöse Bedeutung der Kawa folgt auch daraus, daß ein Stück grüner Kawa, zu beiden Seiten der Speerspitze befestigt, die Feinde mit Blindheit schlägt (Thompson 97f.). Reste von Totemismus scheinen sich in bestimmten heiligen Tieren der einzelnen Dörfer erhalten zu haben (Thomp-

son 93). Ein nicht unbeträchtlicher Niederschlag von Naturmythen findet sich unter den einheimischen Überlieferungen, die *Pulekula* und *Mohe-lagi* für Smith aufgezeichnet haben (JPS. XII 22—31, 85—119); doch sind die Mythen vielfach aus mehreren alten Stücken zusammengesetzt, wenig durchsichtig oder nur noch in Resten vorhanden. Nicht unwichtig ist ein Exemplar der bekannten, zur Sonnenmythologie gehörigen Walfischmythe, nur daß es hier eine Frau ist, Gini-fale, die die Sonne repräsentiert und verschluckt wird (S. 100ff.). Einige Schöpfungsmythen bekannterer Art steuert Thompson bei (S. 84—87).

Hervey- oder Cook-Inseln

Über den berühmten Zeremonialplatz (*marae*) Arai-te-tonga auf Rarotonga berichtet *S. Percy Smith* in seinem Artikel: *Arai-te-tonga, the ancient marae at Rarotonga*[1], unter Beifügung eines Situationsplanes. Auf diesem Marae wurden die religiösen Opfer (auch Menschenopfer), das jährliche Fest der ersten Früchte, die Salbung des Oberhäuptlings (*ariki*) und andere Zeremonien vollzogen.

Ein Phallusemblem (*rei*) von Atiu beschreibt *W. E. Gudgeon* in einer Notiz, betitelt: *Phallic emblem from Atiu Island.*[2] Es besteht aus ganz altem Holz (auf der beigegebenen Abbildung ist es fälschlich als Stein bezeichnet), wurde ausschließlich von Kriegern (*toa*) um den Leib getragen und räumte ihnen Rechte über jede beliebige Frau ein. Die Neuseeland-Ornamente gleichen Namens haben daher vielleicht auch gleiche Bedeutung.

Gesellschafts-Inseln

Die Insel Raiatea und ihre Bewohner behandelt *P. Huguenin* in einem ausführlichen Aufsatz: *Raiatea la Sacrée.*[3]

[1] *Journal of the Polynesian Society* XII (1903), S. 218—220.

[2] *Journal of the Polynesian Society* XIII (1904), S. 210f.

[3] *Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie* XV (1902—1903), S. 1—246.

Er kommt dabei auch auf religiöse Dinge zu sprechen. In dem Abschnitt „Religion et mythes“ (S. 160—165) erfahren wir allerdings nichts wesentlich Neues über Götter, Idole, Opferplätze (*marae*) und Priester der Gesellschafts-Inseln[1], höchstens daß der Gott Oro speziell für Raiatea als Nationalgott in Anspruch genommen wird. Ebensowenig neu ist das, was über Tabu und die Gesellschaft der Arioi (Areoi) gesagt wird (S. 184—189). Nicht unwichtig scheint mir dagegen der Abschnitt über „La mort et les rites funéraires, croyances relatives à la vie future“ zu sein (S. 173—179). Danach wurden früher die Toten nächtlicherweile in Felsenhöhlen beigesetzt, während sie heutzutage unter christlichem Einfluß hinter den Häusern, und zwar mit Vorliebe unter einem großen Baume beerdigt werden. In Übereinstimmung mit der alten Sitte werden ihnen aber immer noch alle die Sachen, die sie zuletzt benutzt haben, und auch etwas Speise ins Grab mitgegeben. Alte Gebeine, die man zufällig in Felsverstecken auffindet, werden verbrannt, um den eventuell in ihnen wohnenden gefährlichen Totengeist (*tupapau*) zu vernichten. Das Schicksal der Seelen hängt nach altem Glauben von mancherlei Umständen ab. Die Seelen von Schiffbrüchigen gehen häufig in Trepangfische ein. Die Seelen der eines natürlichen Todes Gestorbenen fliegen zunächst zu einer bestimmten Gruppe von Felsen: auf Tahiti und Morea sind es zwei, auf Raiatea drei. Blind, wie sie sind, hängt es vom Zufall ab, ob sie den Felsen des Lebens oder den des Todes berühren. Im letzteren Falle bedeutet es ihre Vernichtung. Anderenfalls kommen sie zur Toteninsel Tupai im Nordwesten, die sie aber auch zeitweise verlassen können, um die Lebenden zu beunruhigen. Dasselbe gilt für die Seelen der im Kampfe Gefallenen, die oft die Gestalt von Meervögeln annehmen und durch ihre nächtlichen Schreie die Menschen erschrecken. Außerdem gibt es noch eine Unterwelt (*rohutu*),

---

[1] Vgl. W. Ellis *Polynesian Researches*, New Ed., I (1853), S. 321 ff.

die in ewige Nacht getaucht ist, und zwar zerfällt sie in ein Purgatorium (*rohutu namua*) und eine höhere Sphäre (*rohutu noanoa*), wo die Seelen einen ewigen Tanz aufführen.[1] Aus einer gewissen Klasse von Seelen gehen böse unterirdische Geister hervor (*oromatua*). Durch Klappern mit Muscheln hinter der Leiche her suchte man den Totengeist von der Rückkehr abzuhalten. An gewisse einbalsamierte Schädel (gleichfalls *oromatua* genannt) wurden bei bestimmten Zeremonien Gebete von Priestern gerichtet. Mancherlei abergläubische Ideen leben noch heute im Volke fort: der Ruf des Holzspechtes über jemandes Haupt bedeutet Tod; das nächtliche Zirpen der grünen Berggrille in der Nähe der Wohnungen kündigt eine frohe Botschaft an. Über die S. 141—155 geschilderte Zeremonie des Feuertretens siehe oben S. 519f. Eine Sage von Tahiti über den Riesen Honoura wird S. 233—238 mitgeteilt.

Paumotu-Inseln

Den Anfang einer Reihe von Gesängen, wie sie bei der Geburt eines Häuptlingssohnes auf der Anaa-Insel gesungen werden, teilt *S. Percy Smith* unter dem Titel: *Some Paumotu chants* im Originaltext und in englischer Übersetzung (von *Ch. Garbutt*) mit.[2] Da sie bis zum Beginn aller Dinge zurückgehen und den Neugeborenen seiner Abstammung nach an die Götter anknüpfen, so sind sie nicht ohne religionswissenschaftliches Interesse.

Oster-Insel

Über eigenartige, aus gekrümmtem Holz geschnitzte Idole von der Oster-Insel, menschliche Figuren mit Eidechsenköpfen und ebensolchen Schwänzen, rattenartige Figuren u. dgl. darstellend, handelt *J. Edge-Partington* in einem Artikel:

---

[1] Eine ganz andere Rolle spielt *rohutu noanoa* bei Ellis a. a. O. S. 397.

[2] *Journal of the Polynesian Society* XII (1903), S. 221—242.

A „Domestic Idol“ from Easter Island (Rapa-nui)[1] und — dadurch angeregt — *H. St. George Gray* in einer Mitteilung, betitelt: *Another Type of „Domestic Idol“ from Easter Island.*[2]

Eine Notiz von *J. L. Young* bringt: *Remarks on Phallic Stones from Rapanui.*[3] Es handelt sich um scheibenförmige Steine, die beiderseits mit Darstellungen der weiblichen vulva graviert sind. Unter die Hühner gelegt, erhöhen sie die Ergiebigkeit der Eier. Im übrigen spielten sie bei der Zeremonie der Verlängerung der Clitoris der jungen Mädchen eine Rolle, wahrscheinlich auch hier, um die Fruchtbarkeit auf zauberhafte Weise zu sichern. Übrigens besaß jeder Clan nur einen solchen Stein, der den Namen der Ahnherrin führte; er stand also auch zum Ahnenkult bzw. Seelenglauben in Beziehung.

Neuseeland

Erfreulicherweise ist in Neuseeland während der letzten Zeit eine ganze Masse wichtigsten Materiales auf religionswissenschaftlichem Gebiete gesammelt worden, wie man es kaum noch erwarten durfte, und zwar ist diese hochverdienstliche Sammeltätigkeit in der Hauptsache mit dem Namen eines einzigen Mannes, *Elsdon Best*, verbunden, der unter dem Tuhoe-Stamme, einem Bergvolk im Innern der Nordinsel, lebt, und dem wir eine ganze Reihe von Aufsätzen verdanken. Diese Sammlungen sind um so wichtiger, als sie vielfach mit dazu beitragen werden, die Spuren der älteren melanesischen Bevölkerung auf Neuseeland zu verfolgen.

---

[1] *Man.* A monthly Record of Anthropological Science. Published under the Direction of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. IV (1904), Nr. 46, S. 73f.

[2] Ebenda Nr. 96, S. 148.

[3] *Occasional Papers of the Bernice Pauahi Bishop Museum of Polynesian Ethnology and Natural History.* Vol. II, Nr. 2 (Director's Report for 1903). Honolulu 1904. S. 31f.

Zwei kleinere Aufsätze sind hier zunächst zu nennen. Der eine, betitelt *The Uhi-Maori or Native Tattooing Instruments*[1], bringt außer der Beschreibung von Tätowierinstrumenten auch einige Angaben über Tätowiergebräuche und die mit Tätowierung verbundenen Anschauungen. Die tiefe religiöse Bedeutung, die dem Tätowieren innewohnt, spricht sich z. B. darin aus, daß früher beim Tätowieren der ältesten Häuptlingstochter (und ebenso wahrscheinlich auch des ältesten Häuptlingssohnes) ein Menschenopfer dargebracht wurde, „in order to give force, renown, prestige to the tattooing" (S. 170). Dasselbe gilt übrigens auch für das Durchbohren der Ohren! Soweit die zu tätowierenden Personen eine hohe soziale Stellung einnahmen, waren sie während des Aktes einschließlich der Operateure außerordentlich *tapu* (S. 167, 169), und der Platz, wo die Tätowierung stattfand und das heilige Blut vergossen wurde, blieb oft Generationen lang tapuiert (S. 170). Um das Tapu von den an der Zeremonie teilnehmenden Personen zu nehmen, war ein besonderer mit Zauberformeln verbundener Ritus nötig, wobei ein heiliges, durch Reiben vom Priester hergestelltes Feuer angezündet wurde, dessen Name *(ahi tute, ahi rokia)* darauf hinweist, daß wir es hier mit einem Vertreiben der gefährlichen, beim Tätowieren ausgelösten Mächte (Zaubermächte) zu tun haben (S. 171). Während der Operation versammelten sich ringsumher Leute, um bestimmte Lieder zu singen (S. 169f.), die angeblich nur den Patienten aufmuntern, im letzten Grunde aber wohl zauberkräftig wirken sollten (vgl. oben S. 524f.).

Der andere kleinere, aber außerordentlich interessante Aufsatz, der sich *Notes on the Custom of Rahui*[2] benennt, behandelt bestimmte Tapugebräuche, und zwar Verbote gegen das Betreten gewisser Örtlichkeiten oder gegen das Verwenden

[1] *Journal of the Polynesian Society* XIII (1904), S. 166—172.

[2] *Its Application and Manipulation, as also its supposed Power, its Rites, Invocations and Superstitions.* Journal of the Polynesian Society XIII (1904), S. 82—88.

gewisser Früchte, Vögel, Fische u. dgl. Alle Orte, wo vornehme Personen gestorben waren, Schlachtfelder und Flüsse, die vom Blute der Kämpfenden gerötet waren, galten als *tapu*. Die Erzeugnisse solcher Örtlichkeiten durften nicht angerührt werden. Ebenso konnte aber auch ein Pfad tapuiert und für jeden Verkehr gesperrt werden, es konnten die Produkte des Waldes oder der Anpflanzungen, sowie die Plätze der Ockergewinnung von hohen Häuptlingen u. dgl. unter Tapu gestellt werden. Gewöhnlich wird das Tapu durch ein besonderes Zeichen (*rahui*) angedeutet, durch einen Pfosten, der mit einem Farnbündel oder einem Häuptlingsmantel behangen wurde, oder durch einen in den Weg gelegten Holzklotz und ähnliches. Mit der Anbringung dieses Zeichens ist natürlich eine besondere religiöse Zeremonie verbunden: durch eine symbolische Geste wird dabei eine Grube gegraben, in der alle die sterben sollen, die gegen das Verbot handeln. Danach wird der Behang des Pfostens (*maro*) abgenommen und mit einem Stein zusammen sorgsam in einiger Entfernung verborgen. In diesen Gegenständen (*kapu*) glaubt man die übernatürliche Macht, die Zauberkraft des Tapupfostens verkörpert; deshalb darf sie kein Unberufener finden, damit er sie nicht vernichten kann. Der Pfosten wird darauf mit einem neuen Behang versehen, der aber ist ohne zauberkräftige Bedeutung. Vereinzelt wurden auch Menschenopfer dargebracht und der Kopf des Getöteten auf den Pfosten aufgesteckt, ja es konnte auch ein solcher Kopf allein als Tapuzeichen dienen — eine deutliche Verquickung des alten Zauberglaubens mit dem Seelenglauben. Wenn ein tapuiertes Stück Land, ein solcher Fluß, solche Nahrungsmittel oder Pflanzen nicht fruchtbar genug erschienen, dann wurde das *kapu* des Tapupfostens hervorgeholt und zusammen mit einer besonderen materiellen Repräsentation der Lebenskraft jener Dinge (*mauri*) zu einem heiligen Feuer gebracht, um dort in bestimmter Zauberzeremonie wieder gestärkt zu werden.

Auch in einem Aufsatze *Food Products of Tuhoeland*[1] finden mancherlei auf die Nahrung und den Nahrungserwerb bezügliche religiöse Anschauungen und Gebräuche Erwähnung. Unter anderem ist der Aal mit solchen verbunden (S. 65ff.), ohne daß sich schon jetzt ein klares Bild davon gewinnen ließe. Wie sämtliche Fische, so hat auch der Aal seinen Ursprung in Tangarao, dem neuseeländischen Wassergott. Man glaubt, daß beim Kochen der Aale Tangaroa selbst in ihnen vernichtet wird.[2] Es gibt aber auch einen eigenen Aalgott, Tuna oder Puhi genannt, der bei Anwendung von Zaubersprüchen zugleich als Schutzgott für Seefahrer fungiert. Ferner existieren verschiedene Mythen über Aalungeheuer. Die Lebenskraft (*mauri*), die gedeihliche Entwickelung der Menschen, Tiere und Pflanzen innerhalb des einzelnen Stammesgebiets dachte man sich früher in bestimmten Gegenständen (Felsblöcken, Bäumen, Holzklötzen u. dgl.) verkörpert.[3] So gab es auch solche Talismane, solche Quellen der Wohlfahrt für Aale, die oft an den Wehren aufgestellt waren. Ähnlich werden z. B. auch in Westaustralien an bestimmten Felsblöcken oder Steinhaufen Zeremonien zur Vermehrung der Nahrungsquellen ausgeführt (vgl. hier Bd. 8, S. 548, 549), und wir haben es dabei jedenfalls mit einer Übertragung der menschlichen Seelenfelsen auf die ganze Natur zu tun. Die verschiedensten Hand-

---

[1] *Being Notes on the Food-supplies of a Non-agricultural Tribe of the Natives of New Zealand; together with some Account of various Customs, Superstitions etc., pertaining to Foods.* Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute 1902, Vol. XXXV (issued July 1903), S. 45—111.

[2] Ebenso sagt man von einem Baume, der im Walde gefällt wird: „Tane ist gefallen"; denn Tane ist der Ursprung und Schutzgott der Wälder (Best *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute* 1903, Vol. XXXVI, S. 18).

[3] Man vergleiche über *mauri* und die damit verknüpften Vorstellungen: E. Best *Journal of the Polynesian Society* X 2ff., XIII 218ff., 227; W. K. Goldie *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute* XXXVII 7ff.

lungen beim Nahrungserwerb werden von Zaubersprüchen begleitet, so das Graben der Farnwurzeln (S. 51), das Pflanzen der Kürbisse (S. 62), der Aalfang (S. 70f). Die ersten Früchte erfordern besondere Zeremonien und werden den Göttern geweiht (S. 51, 70, 93, 103). Die Samen werden mit Vorliebe zur Vollmondszeit in die Erde gelegt, um eine gute Ernte zu sichern (S. 62); gewisse Mondtage sind von vornherein sowohl dafür wie für den Aalfang unglücklich (S. 98). Die Kenntnisse des Kochens bzw. Dünstens der Speisen werden der Vermittelung Rongo-mauis zugeschrieben (S. 90). Um gedünstete ('cooked') Speisen ist ein ganzer Kranz von Verboten gewoben. Tapuierte Personen dürfen sie nicht mit der Hand berühren, sondern müssen gefüttert werden oder Holzgabeln benutzen (S. 92). Gedünstete Speisen, zur Zeit des Vogelfangs in den Wald gebracht, verscheuchen die Vögel (S. 93f.). Reste von gedünsteter Speise, auf Reisen zu fremden Stämmen mitgenommen, schützen gegen Zaubereinflüsse, vernichten also fremden Zauber (S. 95). Es spricht daraus eine Anschauung, die der gedünsteten Speise in besonderen Fällen eine gefährliche Wirkung zuschreibt[1], wohl deshalb, weil man glaubt, daß die Speise durch das Dünsten vergeistigt wird.[2] Anderseits ist die gedünstete Speise auch völlig zum Mittel geworden, um — unter dem nötigen Zeremoniell genossen — das Tapu von einer Person oder Sache zu nehmen. Diese sekundäre Bedeutung in ihrer Entwickelung näher zu verfolgen, wäre recht lohnend. Besondere Riten sind erforderlich, um heilige Speisen (d. i. Speise für die Toten oder Priester u. dgl.) als gewöhnliche Nahrung verwendbar zu machen (S. 94f.) oder um die von einem anderen Stamme geschenkte Speise ihrer eventuellen gefährlichen Zauberkraft zu

[1] Siehe dazu auch noch E. Best *Journal of the Polynesian Society* VII 135 und unten S. 547 vgl. 543.

[2] Man vergleiche dazu z. B. das Dampfbad der Indianer, das meines Erachtens ganz anders erklärt werden muß, als Preuß es tut (*Globus* LXXXVII, S. 417).

entkleiden (S. 95f.). Die Kochsteine sind gesuchte Mittel, um ihren Benutzer bezaubern zu können (S. 97). Größere Feste (*hakari*) mit fremden Gästen sind gleichfalls mit allerlei Speiseriten verbunden (S. 103ff.): beim Auftragen der gedünsteten Speisen für die Gäste werden Zauberlieder gesungen, und die Gäste selbst suchen sich durch verschiedenartige Gebräuche vor Zaubereinflüssen zu schützen. Auch bei der Ankunft des Boten, der zu dem Feste einlädt, sind schon derartige gegenseitige Vorsichtsmaßregeln üblich.

Zauberhandlungen spielen auch in einem größeren Aufsatz, der sich auf den Verkehr der Geschlechter bezieht und *Maori Marriage Customs*[1] betitelt ist, eine hervorragende Rolle. Wir hören von Liebeszauber (S. 35ff.), bestehend entweder darin, daß man dem begehrten Gegenstand der Liebe ein vom Priester geweihtes Zaubermittel in den Mund steckt, oder im Absenden eines Vogels (*miromiro*) an den fernen Geliebten (bzw. an die Geliebte), natürlich unter den richtigen Zauberformeln. An die Stelle des Vogels kann auch eine Feder treten, die man einem günstig wehenden Wind übergibt; vorher muß sie unter dem linken Schenkel durchgezogen sein, um die nötige Zauberkraft zu besitzen (vgl. dazu unten S. 544, 1). Schon während der Tätowierung der jungen Männer werden Zauberlieder über sie gesungen, um sie begehrt zu machen. Zauberliedern begegnen wir auch beim Hochzeitsfest Vornehmer, wo sie am Hochzeitsofen (*umu kotore*) vom Priester vorgetragen werden (S. 44). Gehört die Braut einem fremden Dorfe an und wird sie von ihren Angehörigen dem zukünftigen Manne zugeführt, so wird für diese ein besonderes Haus errichtet, das bei Ankunft der Gäste erst von deren Priester

---

[1] *Being Notes on Ancient Maori Customs, Ritual and Sociological, connected with Courtship, Marriage, and Divorce, together with Some Account of the Levirate, and of many Superstitious Beliefs, and Ancient Animistic Myths connected with the same, as held and preserved by the Maori Peoples of the Tuhoe Tribe.* Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute 1903, Vol. XXXVI (issued Aug. 1904), S. 14—67.

durch bestimmte Zauberhandlungen bewohnbar gemacht werden muß (S. 46f.). Männer, die verreisten, sicherten sich früher die Treue ihres Weibes durch Zauberformeln, die jedem eventuellen Liebhaber Verderben brachten (S. 56). Beim Tode ihres Gatten wurde von den Witwen früher öfters Selbsterdrosselung als Ausdruck der Trauer geübt (S. 62). Ehescheidung kann durch Baden an der geheiligten Wasserstelle des Dorfes unter Anwendung eines besonderen Zauberliedes erreicht werden (S. 56, 60f.). Diese Zeremonie tötet die Liebe der in Frage kommenden Personen zueinander und heißt *toko*; dasselbe Wort bezeichnet den Akt, durch den der alte Sonnengott Tane den Vater Himmel von der Mutter Erde trennte und emportrieb, denn diese Trennung wird mythologisch als die erste Ehescheidung betrachtet (vgl. auch S. 17). Überhaupt überträgt man die menschlichen Verhältnisse auf die Götterwelt: die Sonne (männlich) hat zwei Frauen, das Sommer- und das Wintermädchen (S. 18) usw. Von einer göttlichen Ehe stammt auch die Menschheit ab, Tiki oder Tane — beides alte Sonnengötter — sind die Ahnherren der Menschen. Der Tuhoe-Stamm leitet sich von einem Kind des Himmelsnebels (weiblich) mit dem Berge Te Maunga ab. Vor der eigentlichen Weltschöpfung aber existierten im Chaos doppeltgeschlechtliche Wesen (S. 16f.). Beiläufig wird noch eine Sage von der Himmelsjungfrau mitgeteilt, die zur Erde herabkommt, um zu baden, dort das Weib eines Mannes wird, bei dem sie jede Nacht weilt, schließlich ihn aber für immer verläßt, weil er das Geheimnis verrät; heute noch sieht man ihn in der Form eines Regenbogens, wenn seine Geliebte, die Nebelgöttin, erscheint (S. 18f.).

Eine weitere umfangreiche Arbeit *Notes on the Art of War, as conducted by the Maori of New Zealand*[1] bringt wichtiges

[1] *With Accounts of various Customs, Rites, Superstitions etc., partaining to War, as practised and believed in by the ancient Maori.* Journal of the Polynesian Society XI (1902), S. 11—41, 47—75, 127—162, 219—246; XII (1903), S. 32—50, 65—84, 145—165, 193—217; XIII (1904), S. 1—19, 73—82.

Material über die mit Kriegern und Kriegszügen verknüpften religiösen Vorstellungen und Zeremonien. Der letzte Ursprung des Kampfes wird in einem mythischen Streit zwischen den Kindern Rangis und Papas, des Himmels und der Erde, gesehen (JPS. XI 12f.). Unter den Ursachen für die außerordentlich zahlreichen und tapfer durchgeführten Kriege der Maori untereinander fungieren auch religiöse Dinge: Verwünschungen des Gegners (*kanga* oder *kai-upoko*, S. 13f.), das Ausgraben und Verzehren eines Toten (S. 15), Zaubereien, das Wegfangen eines anderen Stammesangehörigen für ein Menschenopfer (S 16), das Verwenden der Knochen Erschlagener oder Ausgegrabener zu Fischhaken, Speerspitzen u. dgl. (S. 17). Die Ausbildung des jungen Kriegers ist mit religiösen Riten gepaart. Schon gleich nach der Geburt wird ein Knabe an der heiligen Wasserstelle des Dorfes einer besonderen Zeremonie (*tu-ora*) unterzogen, die ihm Lebensfülle, Kraft, Mut, Geschicklichkeit bringen und ihn dem Dienst des Kriegsgottes Tu oder auch einem speziellen Rachegedanken weihen soll (S. 20f., 139f.). Eine ähnliche Zeremonie (*tohi*, auch *tua* genannt) findet statt, wenn das Kind zu sprechen beginnt, um es auch ja vor allen unsichtbaren Gefahren zu schützen (S. 22f.). Gleichzeitig muß es ein Steinchen verschlucken, „to harden the child“ (S. 24). Dieselbe Zeremonie wurde auch über Erwachsene vor und nach dem Kampfe ausgeführt. Dabei wurden die zu Weihenden mit einem bestimmten ins Wasser getauchten Zweig vom Priester auf die rechte Schulter geschlagen. Die Aussprechung besonderer Zaubersprüche (*kawa taua*) über die versammelten Krieger ging voraus (XII, S. 65ff.). Die rechte Seite des Mannes ist der Sitz seiner Zauberkraft (*mana*) und folglich bis zu einem gewissen Grade *tapu* (XI, S. 25), die linke dagegen ist frei davon (*noa*), und aus diesem Grunde trägt man die (gedünstete) Nahrung auf dem Kriegspfade in der linken Hand (S. 49, 71), weil sie, in der rechten Hand getragen, das auf dieser ruhende Tapu verletzen und die Kraft

des rechten Armes vernichten würde. Umgekehrt werden die Waffen vom Krieger nur in der rechten Hand getragen, allem Anscheine nach, weil ihnen in der linken Hand alle Kraft genommen worden wäre. Denn die linke Seite des Mannes ist die weibliche Seite (*tama-wahine*), die Seite des Todes und jedes Unglücks[1], während die rechte, die männliche Seite (*tama-tane*), mit Leben und Gesundheit aufs engste verbunden ist (S. 243). Das spricht sich auch in bestimmten Vorbedeutungen aus, worüber weiter unten (S. 546) Näheres mitgeteilt wird. Das volle Verständnis für diese Verbindung des Männlichen mit dem Leben, des Weiblichen mit dem Tode werden wir erst unten (S. 551) gewinnen, und gleichzeitig werden wir (S. 557) das Leben mit dem Osten, dem Aufgang der Sonne, den Tod mit dem Westen, dem Untergang der Sonne, verknüpft sehen. Dadurch ergeben sich die Gleichungen: Osten = rechts = männlich = Leben; Westen = links = weiblich = Tod. Daher also der Gegensatz zwischen der rechten und der linken Seite des Kriegers, der sich auch in den Weihen vor dem Auszuge zum Kampfe kundgibt. Um die kriegerische Tüchtigkeit eines ganzen Volkes oder eines einzelnen Mannes dauernd zu erhalten, wird ein materielles Zeichen (ein Stein u. dgl.) zu ihrem Repräsentanten (*ahua*) gemacht und an einem geheiligten Orte verborgen (S. 27). Daneben gilt es aber für den einzelnen Krieger, jede Tapuverletzung zu vermeiden, denn darüber wacht der „trübäugige Tu“ und sendet allerlei körperlichen Schaden (S. 48). Zu den Tapuverletzungen gehört es, wenn man von der Speise ißt, die der älteste Häuptlingssohn oder die älteste Häuptlingstochter übrigläßt oder die für einen Gott (Dämon, *atua*) bestimmt ist (S. 49), oder wenn man irgendeinen Ritualgegenstand berührt (S. 50). Priester, die an

[1] Die mit der linken Seite verbundene Gefährlichkeit spricht sich auch in ihrer Verwendung bei mancherlei Zauberhandlungen aus (S. 34), wo es sich um Überwindung böser Einflüsse u. dgl. handelt. Sie dient gewissermaßen als Abwehrzauber.

Plätzen schlafen, die sonst von Frauen benutzt werden, verlieren ihre Prophetie, ihre Zaubermacht[1], und können folglich den Kriegern ihres Stammes nichts nützen. Um die Teilnehmer eines Kriegszuges vor den Konsequenzen übler Taten und Gedanken zu schützen, gibt es allerlei Mittel: sie müssen zwischen den Beinen eines Priesters durchgehen, oder eine Frau muß über sie treten, während sie am Boden liegen[2] (S. 51), oder die Sünden werden in einen „Stab des Todes" gezaubert, dessen Vernichtung durch Umwerfen symbolisch angedeutet wird, während der „Stab des Lebens" aufrecht in der Erde stehen bleibt (XII 68f.). Weiterhin sucht man vor dem Betreten des Kriegspfades durch Divinationen und durch Beachtung von Vorbedeutungen über das Schicksal des Unternehmens Aufschluß zu erhalten (XI 28ff.). Ein besonderer Brauch, *niu* genannt, besteht im Werfen von Farnstengeln. Auch der Rauch eines Feuers wurde dazu benutzt (S. 38) oder die Gruppierung von Mond und Sternen zueinander (S. 31f., 35) und verschiedene Himmelserscheinungen (S. 32, 38). Namentlich sind es aber die Dämonen (*atua*), die durch ihre Medien, die Seher (*matatuhi*), orakelhafte Prophezeiungen machen. Gewöhnlich geschieht die Mitteilung in Träumen, und in der Regel wird das Kriegsglück an die Bedingung geknüpft, einen bestimmten belebten oder unbelebten Gegenstand (*papa*) entweder zu töten oder zu fangen oder zu sehen. Unter den Sehern, die vom Dämon besessen gelten (S. 68), gibt es auch solche weiblichen Geschlechts. Die materiellen Verkörperungen der Dämonen, von denen eine ganze Anzahl namhaft gemacht wird (S. 63ff.), werden oft an dem heiligen Platze des Dorfes aufbewahrt und dort konsultiert (S. 68). Vorbedeutungen spielen natürlich auch noch auf dem Kriegszuge selbst eine große Rolle, und für den einzelnen geben sie sich besonders durch konvulsivische Zuckungen u. dgl. (*takiri*, *tamaki*)

[1] Siehe dazu unten S. 551.

[2] Siehe dazu unten S. 553.

zu erkennen, die, im rechten Arm oder in der rechten Hand gespürt, Glück bedeuten, links dagegen Unglück (S. 34), ganz entsprechend der sonstigen Bedeutung von rechts und links, worüber schon gehandelt ist.[1] Wenn nun auch alle Vorbedeutungen günstig sind, so gehören zum Erfolge eines Kriegszuges doch noch mancherlei andere Riten. An einem besonderen heiligen Feuer (*horo kaka*) wurde eine einzelne Kumaraknolle geröstet und vom Priester als Opfer für die Götter (richtiger wohl: für den speziellen Kriegsdämon) verzehrt, während die Speisereste in einem heiligen Sack vom Priester oder seinem Assistenten in den Krieg mitgeführt wurden (XII 70f.), sicherlich als Schutzmittel. Denn angesichts des feindlichen Forts wird später der Sack in der Richtung auf das Fort zu geöffnet, und wenn dann durch Zauberformeln die Seelen (*wairua*) der Feinde in den Sack gebannt sind, werden sie durch andere Zauberformeln darin vernichtet; von den Speiseresten aber erhält jeder Krieger ein Stückchen, um es im Gürtel zu tragen und dadurch furchtlos und scharfsichtig zu werden (S. 72).[2] Zu den wegen ihrer zauberhaften Wirkung notwendigen Vorbereitungen auf den Kriegszug darf auch der Kriegstanz gerechnet werden, bei dem allerlei Mißgeschick von übler Vorbedeutung ist (S. 74ff.). Mit einer besonderen Zauberformel wird ferner der Kriegsgürtel (*maro*) angelegt (XI, S. 70), und ebenso werden über die Waffen Zauberformeln gesprochen, um sie wirkungsvoll und verderbenbringend zu machen (XII, S. 34). Selbst eine kleine Wunde, von solcher Waffe beigebracht, ist tödlich. Daher spricht man solche Zauberformeln auch oft kurz vor dem Gebrauch nochmals über die Waffe, wobei ihr Halten vor den Mund und ihr gelegentliches Bespucken augenscheinlich zur

---

[1] Über Omina u. dgl. siehe außerdem einen ausführlichen Aufsatz von Best, betitelt *Omens and Superstitious Beliefs of the Maori,* Journal of the Polynesian Society VII (1898), S. 119—136, 232—243.

[2] Denselben Schutz, wie hier im Kriege, gewähren gekochte Speisereste auf Reisen (siehe oben S. 540).

Verstärkung des Zaubers dienen und der Waffe erhöhte Zauberkraft geben soll (S. 36). Wie alles aber in der Maorireligion, ist auch dieser Zauber mit dem Dämonenglauben verquickt worden: ein besonderer Dämon, Ue-mutu, ist es, der durch die Zauberformel in die Spitze der Waffe gezaubert wird. Daher werden auch berühmte Waffen als *atua* betrachtet (XI, S. 68). Man muß sich hüten, die Waffen mit gedünsteter Speise (siehe darüber oben S. 540) in Berührung zu bringen, da sie dann ihre Zauberkraft, wie durch jede andere Tapuverletzung, verlieren würden (XI, S. 243; XII, S. 33). Weiter wird das Herz des ersten Feindes, der auf dem Kriegszug getötet wird (*mataika*), vom Priester dem Kriegsgott geopfert, indem es zum Himmel geschwenkt wird, was gleichbedeutend mit der Vernichtung des Gegners ist; denn das Herz gilt als Repräsentant der Lebenskraft (*hau*) des Gegners (XII, S. 80ff.). Angesichts eines Forts, das bestürmt werden soll, wird gelegentlich an einem heiligen Feuer (*ahi taumata* genannt) eine besondere Zauberhandlung ausgeführt, die stürmisches Wetter bringen und den Gegner in Sicherheit wiegen soll (S. 71). Oder man sucht ein Stückchen von dem Palisadenzaun des belagerten Forts zu erhalten, das als Repräsentant der Festung und seiner Verteidigung Zauberhandlungen unterzogen wird, die auf eine Schwächung des Gegners hinauslaufen (S. 148). Besondere Zauberformeln (*tapuwae* und *tupe*) gibt es dann noch dafür, um einen fliehenden Feind in seiner Schnelligkeit behindern und sich selbst schnellfüßiger machen zu können (S. 33, 154ff.). Ebensolche (*tapuwae* und *punga*) stehen aber auch dem Verfolgten zu Gebote. Wie die Angreifer, nehmen auch die Angegriffenen ihre Zuflucht zu Zauberhandlungen. Es gibt eine eigene Zeremonie (*unu tamoe*), die den anrückenden Feind schwächen soll (S. 72ff.). Die Zugangswege werden bezaubert, indem ein querliegender Speer (S. 33, 47) oder eine Kumaraknolle (S. 48) darunter vergraben oder eine Linie vom Priester mit dem Stabemblem seines Schutzgeistes quer darüber

gezogen wird (S. 47). Andere Mittel, um einen Weg zu sperren, haben wir schon kennen gelernt. Durch Ziehung einer magischen Linie kann sich übrigens auch ein Verfolgter, auf dem Lande sowohl wie auf dem Wasser, schützen (XII, S. 48). Überschreitet der Gegner die bezauberte Stelle, so ist er dem Tod und Verderben geweiht. Wird ein durch die entsprechenden Zauberformeln mit magischer Kraft ausgestatteter Stein in einen Fluß gelegt, so stirbt jeder Feind, der daraus trinkt (S. 49). Dazu kommt als weiteres Abwehrmittel das Hin- und Herschwenken eines Zweiges vor dem anrückenden Feind seitens des Priesters, natürlich unter den passenden Zaubersprüchen. Nützt alles nichts, so ist eben die Zaubermacht des Gegners und seiner Priester größer als die eigene (S. 50). Um einen Sieg dauernd zu sichern, wird nach der Rückkehr in die Heimat mit dem Herzen des zuerst Erschlagenen — falls es nicht schon vorher dem Kriegsgott geopfert ist — eine besondere Zeremonie (*ahi manawa*) ausgeführt, wobei es unter Umständen gegessen wird, was zur Erhöhung des Mutes beitragen soll (S. 145 ff.). Oder es wird in irgendeinem Gegenstand, der zur unterlegenen Partei oder zum Schlachtfeld in Beziehung gestanden hat und als solcher *māwe* heißt (wie z. B. die Locke oder ein Kleiderfetzen eines erschlagenen Feindes oder ein Grasbüschel vom Schlachtfeld), die Lebenskraft des Gegners repräsentiert gedacht und vom Priester verwünscht (S. 147 ff.). Ebenso suchen sich die Unterlegenen durch eine besondere Zeremonie, die die Entkräftigung des Feindes zum Ziele hat, vor weiteren Angriffen zu schützen (XI, S. 141). Gesänge voller Verwünschungen (S. 146), die im letzten Grunde zauberhafte Wirkung haben sollen, spielen eine große Rolle. In eigenartiger Weise läßt man zu den Trauerklagen Kreisel summen (S. 153) oder errichtet Schwingen, um das Trauergefühl zu bannen (S. 154): die Zeichen der Freude stellen wohl einen symbolischen Zauber dar, um wahre Freude herbeizuziehen, falls es sich nicht um zur Sitte ge-

wordene, rein befreiende Mittel zur Linderung seelischen Druckes handelt.[1] Für letzteres spricht die noch eigenartigere Sitte, nach einer Niederlage ein Boot oder ein Haus zu bauen, wozu allerdings ein Menschenopfer erforderlich war, das als Racheopfer betrachtet werden konnte (XIII, S. 73). Unerwünschte Nachbarn vertreibt man durch einen besonderen Zauber (*umu hiki*), der die Bezauberten unruhig macht und alles Vertrauen auf ihre Kraft verlieren läßt (XII, S. 202ff.). Nach dem Kampfe war außerdem noch allerlei Tapu zu beseitigen. Die zurückkehrenden Krieger durften mit dem übrigen Volk nicht eher in Berührung kommen, als bis in besonderer Zeremonie an der heiligen Wasserstelle des Dorfes das Tapu von ihnen genommen war (S. 37, 150f.). Ebenso durfte das mitgebrachte Menschenfleisch nicht eher genossen werden, als bis es vom Tapu befreit war, da man sonst den Dämon der todbringenden Waffe in sich aufgenommen hätte (S. 37), was natürlich gefährlich ist. Die Schlachtfelder blieben jahrelang unter Tapu, ebenso die Ströme, die vom Blute Erschlagener gerötet worden waren (S. 153). In gleicher Weise galten die Forts, falls in ihnen ein Krieger gefallen war, als *tapu* und mußten entweder durch eine bestimmte Zeremonie (*huki toto*) entsühnt oder verlassen werden (XIII, S. 10). Diejenigen Stellen, wo Krieger gefallen waren, wurden von den Nachkommen meistens durch Felsblöcke, Holzpfosten oder im besonderen durch eine Grube (*pokapoka*) gekennzeichnet (XII, S. 153) und dadurch doch wohl in gewisser Beziehung geheiligt; die Felsblöcke und Holzpfosten sind übrigens eine Parallele zu den Seelenfelsen und Seelenbäumen der Zentralaustralier, die auch auf solche Erinnerungsmarken an Tote zurückgehen (vgl. hier Bd. 8, S. 532). Dauernd gemahnten an überstandene Kämpfe auch noch die Köpfe erschlagener Häuptlinge, die sowohl vom Feind wie von den eigenen Leuten getrocknet und aufbewahrt wurden (XII,

---

[1] Vgl. Yrjö Hirn *Der Ursprung der Kunst,* übersetzt von M. Barth (1904), S. 67.

S. 195f.). Diejenigen der Feinde wurden öfters zur Schau gestellt und geschmäht — wahrscheinlich ein verblaßter Abwehrzauber. An den Grenzen der Kumarapflanzungen aufgestellt, dienten sie aber auch dazu, einen wohltätigen Einfluß auf das Wachstum dieser Knollenfrüchte auszuüben (S. 197), wie ja bei den verschiedensten Völkern der Erde der Geisterkult mit den Vegetationszaubern verknüpft erscheint. So ziehen sich bei den Maori durch alle Phasen des Krieges religiöse Bräuche wie ein roter Faden hindurch, religiöse Bräuche bereiten auch schon lange darauf vor und schließen sich noch jahrelang daran an, und selbst Friedensschlüsse, die unter dem Schutze des Gottes Rongo stehen, sind mit Zaubersprüchen verbunden (S. 197ff.).

Ein letzter äußerst wichtiger Aufsatz von *Best* mit grundlegenden Mitteilungen über Krankheitszauber, Seelen- und Geisterglauben betitelt sich: *Maori Medical Lore.*[1] Dasselbe Material ist im wesentlichen auch von *W. H. Goldie* unter gleichem Titel, aber mit etwas verschiedenem Untertitel[2] verarbeitet worden, nur daß er es noch durch Benutzung anderweitiger Literatur wesentlich vermehrt und infolgedessen seine Erklärung vertieft hat. Da außerdem der Stoff in Goldies Aufsatz besser geordnet erscheint als in demjenigen Bests, wenngleich in beiden mancherlei Unebenheiten und Unklarheiten bestehen geblieben sind, so wollen wir auch ersteren unserem Berichte zugrunde legen. Wie bei allen primitiven Völkern, werden auch bei den Maori Krankheiten in der Regel

[1] *Notes on Sickness and Disease among the Maori People of New Zealand, and their Treatment of the Sick; together with some Account of various Beliefs, Superstitions and Rites pertaining to Sickness, and the Treatment thereof, as collected from the Tuhoe Tribe.* Journal of the Polynesian Society XIII (1904) S. 213—237; XIV (1905), S. 1—23.

[2] *Notes on the Causes of Disease and Treatment of the Sick among the Maori People of New Zealand, as believed and practised in Former Times, together with some Account of Various Ancient Rites connected with the Same.* Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute 1904, Vol. XXXVII (issued June 1905), S. 1—120.

einer übernatürlichen Einwirkung zugeschrieben, sei es nun, daß diese von Göttern, Dämonen, Ahnengeistern oder Zauberern ausgeht. Übrigens ist es auch im letzteren Falle meist ein Dämon (*atua*), über den der Zauberer verfügt, der die Zauberhandlungen in die beabsichtigte Wirkung umsetzt: der alte an sich wirksame Zauber erscheint hier ganz vom Seelen- und Dämonenglauben überwuchert. Doch übt auch die Zauberkraft (*mana*) des Zauberers allein ähnliche Wirkungen aus (S. 31). Heilung von Krankheiten erlangt man nur mit Hilfe eines Priesters (*tohunga*) durch Zaubersprüche (*karakia*) und Abwehrzauber; Ortswechsel begünstigt die Heilung, weil man dadurch den feindlichen Mächten zu entgehen glaubt (S. 3f.). Daher die verhältnismäßig gering entwickelte Heilkunde, die in unseren Aufsätzen nur eine untergeordnete Rolle spielt (der Aufsatz von Goldie ist nach dieser Richtung hin allerdings nicht ganz abgeschlossen) und erst unter europäischem Einflusse an Umfang zugenommen hat. Daher auch die Pietätlosigkeit gegen Kranke, die mehr oder weniger ausgestoßen leben mußten (sie waren *tapu*), während sich das ganze Interesse auf eine Besänftigung und Abwehr der feindlichen Mächte konzentrierte. Im letzten Grunde werden Krankheit und Tod auf das weibliche Element zurückgeführt (Best, JPS. XIII 214; Goldie S. 5ff.): das erste Weib der Schöpfung, Hine-nui-te-po, die Göttin der Nacht, tötet Maui (den Sonnengott), als er durch die Vagina in sie hineinkriecht; damit ist der Tod in die Welt gekommen. Die Zaubermacht (*mana*) des weiblichen Geschlechtsteils vernichtet demnach die Menschheit. Das weibliche Element, das als Mutter Erde (Papa) die Menschheit zur Welt gebracht hat, tötet sie auch; im Schoße der Erde wird sie ja auch begraben. Demgegenüber vertritt das männliche Element das Lebensprinzip (wahrscheinlich im besonderen Hinblick auf den Sonnengott, der das Leben weckt, während die Nachtgöttin es tötet).[1]

[1] In einer besonderen Zeremonie, die es mit der Befreiung der Krieger von den Konsequenzen übler Taten und Gedanken zu tun hat,

Daher ist der Penis ein lebengebendes Symbol: bei Zaubersprüchen zur Abwehr von Bezauberungen hält man ihn in der Hand; er bewahrt vor Krankheit und Tod. Ähnliche Schutzkraft wie dem Penis legte man auch dem Urin bei: ein alter Maori z. B. hat die größere Lebenskraft der Weißen aus dem Umstande erklärt, daß sie ihren Urin nachts im Zimmer bei sich hätten, der sie vor bösen Zaubereinflüssen schütze. Obwohl nun der Mensch durch das weibliche Element dem Tode verfallen ist, ist es jedesmal doch ein besonderer Grund, warum einer krank wird und stirbt. In erster Linie steht eigenes Verschulden: Verletzen des Tapu, d. h. widerrechtliches Berühren von tapuierten Personen, ebensolchen Sachen (z. B. Bett und Kopfkissen der ersteren) oder Plätzen (Begräbnisstätten, Zeremonialplätzen, Stellen, wo früher einmal ein heiliges Feuer gebrannt hat), Verzehren der für Götter oder tapuierte Personen bestimmten Speisen u. dgl. Eine solche Verletzung des Tapu wird von Dämonen und Ahnengeistern der Familie oder des Stammes mit Krankheit bestraft: auch das ist eine Umbildung des älteren Glaubens, wonach solche Handlungen an sich gefährlich sind, wonach man z. B. durch das Betreten einer Begräbnisstätte den Totengeist auf sich zieht, ohne daß das Moment einer Strafe vorläge. Krankheiten in den verschiedenen Körperteilen, Strafen für bestimmte Vergehen werden besonderen Dämonen zugeschrieben (Goldie nennt sie kaum mit Recht 'gods', S. 13f., während er den Ausdruck 'Dämonen' nur für gewisse Wasserungeheuer, *taniwha*'s, Schlangen und Eidechsen, gelten läßt, S. 16f.). Vor allem sind Totengeister (*kikokiko*, *kehua* S. 19ff.) als Krankheitserzeuger zu fürchten; die gefährlichsten sind die *kahukahu* genannten Geister von totgeborenen Kindern und von Klümpchen des Menstrualblutes (*paheke*), in dem man gleichfalls ein unentwickeltes Kind sah (S. 22, 23, 26, 89). Deshalb begrub man auch vielfach die

ist es Rangi, der Himmel, der als Lebenselement in Gegensatz zu Papa, der Erde, gesetzt wird (Best *Journal of the Polynesian Society* XII 69).

bei der Menstruation getragenen Lendentücher (S. 27), und auf solche Anschauungen ist zweifellos auch die weitverbreitete Sitte der Abschließung menstruierender Frauen zurückzuführen. Wurde das bei der Menstruation getragene Lendentuch nicht begraben, so konnte der *kahukahu* in einen Fisch, eine Motte, ein Schwein u. dgl. eingehen, je nachdem, wohin es geworfen wurde, ob sich ein Fisch, eine Motte oder ein Schwein darüber hermachte. Immer sind es Geister des eigenen Stammes, die Krankheiten verursachen; daher darf man auch Angehörige fremden Stammes ruhig verzehren, während in dem Falle, daß man einen Verwandten aufessen würde, der betreffende Totengeist Rache nehmen würde.[1] Oft erscheinen die Totengeister in einer Eidechse inkarniert (S. 17f.), deren Anblick daher als böses Omen gefürchtet wird.[2] Wenn einem Maori eine Eidechse auf dem Weg begegnet, so sucht er sie zu töten und läßt eine Frau darüber treten (S. 18). Allem Anscheine nach soll letzteres als ein weiterer Vernichtungszauber gegen den in der Eidechse lebenden Geist dienen, sei es nun, daß hier das weibliche Element an sich (besonders hervorgehoben durch die der am Boden liegenden Eidechse zugekehrten weiblichen Geschlechtsteile) die Wirkung ausübt oder daß das Weib als menstruierendes und dadurch beständig Geister zur Welt bringendes Wesen (worüber unten) zur Abwehr von Geistern besonders geeignet erscheint.[3] Umgekehrt darf eine Frau nicht über ein Kind oder einen schlafenden Mann wegschreiten (S. 27), weil es einen schädigenden Einfluß ausüben würde.[4] Neben dem eigenen Verschulden ist Bezauberung (*makutu* S. 30ff.) die Hauptursache von Krankheit und Tod. Als Bezauberungsmittel dienen in der Hauptsache Sprüche an

[1] Siehe dazu auch Best *Journal of the Polynesian Society* XI (1902), S. 71. [2] Siehe auch a. a. O S. 31.

[3] Auf dieselbe Weise wird ein Krieger vor den schädigenden Einflüssen einer Tapuverletzung gewahrt (a. a. O. S. 51).

[4] Weitere Beispiele für den schädigenden Einfluß der Frau und zwar auf Priester siehe a. a. O. S. 50.

sich (wie beim Schlafzauber, *rotu*) oder Beschwörungen über Abfälle des zu Bezaubernden (Kleidungsstücke, Haare, Nägel, Speichel, Sitz- und Fußabdrücke usw.). Solche Abfälle (*ohonga*) gelten als Repräsentanten (*ahua*, *aria*) der Lebenskraft (*hau*), die den menschlichen Körper durchdringt und bis zum Tode untrennbar mit ihm verbunden ist, während die Seele oder der Traumgeist (*wairua*) den Körper im Schlafe verläßt.[1] Mit den Beschwörungen sucht man die Lebenskraft des zu Bezaubernden zu vernichten. Daneben richten sich die Zaubereien auch gegen die Seele. In einer Grube wird eine menschliche Figur aus Erde gebildet, ein Faden darüber gehalten und durch Beschwörungen die Seele des zu Bezaubernden gezwungen, an der Schnur in die Grube herabzusteigen; oder die Seele erscheint auch in Gestalt einer Fliege oder als Flamme über der Grube. Verwünschungen genügen dann zur Vernichtung dieser Seele und damit des betreffenden Menschen (S. 38f.). Wenn nun jemand fühlt, daß er von einem bösen Geist heimgesucht wird (Muskelzuckungen — *io takiri* — scheinen darauf hinzudeuten, S. 64), so eilt er zum Priester, der nach Sonnenuntergang ihn in der Regel zu einer geheiligten Wasserstelle (einem Sumpf, Teich oder Fluß) führt, unter Umständen auch zu dem heiligen Platz, wo er die materielle Verkörperung seines Schutzdämons verwahrt (S. 26, 44ff.). Darauf stellt zunächst der Priester durch einen besonderen Ritus (*hirihiri* genannt) die Ursache der Krankheit fest: er nennt in einem besonderen Zauberspruch die in Frage kommenden Dämonen oder Geister, berühmte Zauberer, die verschiedenen Arten der Tapuverletzungen oder der tapuierten Gegenstände; wobei nun gerade der Patient niest oder gähnt oder nach Atem ringt oder stirbt, das ist die Ursache seiner Krankheit (S. 29, 45). Ist diese somit festgestellt, so sucht der Priester für gewöhnlich durch Wasser-

[1] Über diese und verwandte Begriffe handelt eingehend ein früherer Aufsatz von Best: *Spiritual Concepts of the Maori,* Journal of the Polynesian Society IX (1900), S. 173—199; X (1901), S. 1—20.

besprengungen und Zaubersprüche den bösen Geist auszutreiben. Wenn das nichts nützt, so tritt eine besondere Geisteraustreibung (*takutaku*, S. 48ff.) in Kraft: der Priester sucht durch Untertauchen seines Kopfes unter Wasser den Weg ausfindig zu machen, den der böse Geist auf die Oberwelt gekommen ist, den *ara atua*. Gewöhnlich handelt es sich um eine Pflanze (besonders Flachs), wie ja auch der Sonnengott in vielen Mythen aus der Unterwelt an einem Baume emporklettert. Ist so die Pflanzenart und durch einen weiteren Ritus die einzelne Pflanze festgestellt, die dem Geist als Weg gedient hat, so nimmt der Priester sie zum Patienten mit und hält das eine Ende unter Beschwörungen gegen dessen Körper, damit der böse Geist auf demselben Wege, den er gekommen ist, wieder entweiche. Ein weiterer sehr komplizierter Krankheitszauber mit den verschiedensten Zeremonien gipfelt darin, daß die Körper der feindlichen Zauberer in Gestalt von Zweigen und Steinen begraben, ihre Seelen aber in Körben eingefangen und darin zerdrückt werden, „thus offered to the gods“ (S. 39f.). Ein anderes Heilmittel ist, unter Zaubersprüchen des Priesters in den Balken des Dorfabtritts zu beißen (*ngau paepae*, S. 52f.), denn der Abtritt besitzt große Zauberkraft (*mana*), die wahrscheinlich auf den Kranken übergehen und den bösen Geist vertreiben soll. Daher machen Leute, die verreisen, einen gleichen Ritus durch. Auch einfachere Gebräuche gibt es, die auf ein symbolisches Verscheuchen der feindlichen Geister mittels wegtreibender Handbewegungen hinauslaufen (S. 50f.). Anderseits sucht man auch den entweichenden Lebensatem (*manawa*, speziell *manawa ora* genannt) durch Zaubersprüche zurückzuhalten (S. 54f.). Weiterhin gibt es prognostische Riten zur Feststellung davon, ob der Patient genesen wird oder nicht (S. 48); so z. B. handelt es sich in einem Falle um die Erzeugung von Donner (*oho rangi*, S. 50), was, wenn es gelingt, ein gutes Zeichen ist. Wird ein Kranker wieder gesund, so wird er in der Regel das Medium (*kauwaka, kaupapa*) des be-

treffenden bösen Geistes und kann ihn gegen seine Feinde gebrauchen (S. 26); ein Mensch kann das Medium mehrerer Geister sein (S. 21). Besondere Behandlung erfahren Wunden (S. 56ff.). Muß man einen Freund niederschlagen, so kann man ihn dadurch vor dem Tode retten, daß man ihn mit Speichel einreibt.[1] Opfer und Zaubersprüche werden bei Verwundung eines hervorragenden Kriegers dargebracht, oder der Medizinmann setzt unter Zauberliedern seinen Fuß, und zwar den linken, dem hohe Zauberkraft (*manea* genannt) innewohnt, auf den Verwundeten; dasselbe geschieht auch bei einem Knochenbruch.[2] Bei Zahnschmerzen, die Würmern zugeschrieben werden, nimmt man Urin in den Mund, der die Würmer töten soll (S. 72). Wir lernen auch die einzelnen Zauberlieder (*karakia*) und mancherlei Heilmethoden kennen, die bei Knochenbrüchen, Aussatz, Brandwunden, Augenkrankheiten, Zahnschmerzen, Wahnsinn, Dysenterie u. dgl. angewandt werden. Zum Schlusse sind noch die wichtigen Abschnitte über Menstruation, Schwangerschaft und Geburt (S. 88ff.) hervorzuheben. Im Zusammenhang damit, daß das Menstruationsblut (*paheke*) als ein unentwickeltes Kind betrachtet wird (siehe oben S. 552), steht die andere Anschauung, daß der Mond der eigentliche Gatte aller Frauen ist.[3] Menstruierende Frauen dürfen sich keinen Fischgründen und auch nicht jenen Feuern nähern, die die Albatrosse anlocken sollen, damit sie gefangen werden können; denn dann würden diese Tiere sich zurückziehen — doch wohl aus Furcht vor dem Totengeist des Menstrualblutes — und der Fang keinen Erfolg abwerfen (S. 89f.). Über die Konzeption bestehen zum Teil Vorstellungen

[1] Vgl. E. Best *Journal of the Polynesian Society* XII (1903), S. 35f.

[2] Der linke Fuß des Priesters gilt direkt als *tapu* und seine Zauberkraft als die Rettung des Kranken. Vgl. Best a. a. O. XIII (1904), S. 76f. So ist beim Priester die linke Seite des Körpers, was beim Krieger die rechte ist; vgl. dazu oben S. 546.

[3] Auch in der Torres-Straße gilt der Mond als Urheber der (ersten) Menstruation (siehe oben S. 139).

(S. 92ff.), die in Australien ihre Parallelen finden. Von der Seele des Kindes glaubt man, daß sie von den Göttern im siebenten Himmel geschaffen wird, und daß ihr Eintritt in die Frau diese schwanger macht (vgl. dazu hier Bd. 8, S. 546). Oder man glaubt, daß der Geist eines bestimmten Felsblockes Kinder gewähren kann (vgl. ebenda S. 533). Oder auch Bäumen wird beim Tuhoestamme die Macht zugeschrieben, Frauen fruchtbar zu machen (vgl. ebenda), und zwar sind diese Bäume mit den Nabelschnüren bestimmter mythischer Vorfahren assoziiert, wie auch die Nabelschnüre aller Kinder dort noch bis in die letzte Zeit hinein aufgehängt wurden. Die unfruchtbare Frau mußte einen solchen Baum mit den Armen umfangen, und zwar erhielt sie, je nachdem sie die nach Osten oder die nach Westen gekehrte Seite umschlang, ein männliches oder ein weibliches Kind (S. 95): denn der Osten ist der Aufgang der Sonne und folglich mit dem männlichen (lebengebenden) Prinzip verbunden, während der Westen der Nacht und damit dem weiblichen (tötenden) Prinzip angehört. Anderwärts wird die Nabelschnur an geheiligten Orten vergraben und ein Bäumchen darüber gepflanzt, das als Lebensbaum fungiert. Die Nabelschnur eines Häuptlingssohnes wurde dagegen oft unter einen Felsblock oder Baum an der Stammesgrenze gelegt, um als Grenzschutz zu dienen (S. 96). Überall blickt die Anschauung durch, daß die Nabelschnur eine Repräsentation der Seele des betreffenden Individuums ist. Außer dem oben erwähnten Baumritus sind auch noch andere Fruchtbarkeitsriten gebräuchlich, die auf der Erkenntnis der männlichen Zeugungskraft basieren (S. 97). Oder es wird ein symbolischer Zauber vollführt, indem die Frau eine Puppe säugt (S. 98; vgl. die ähnliche Sitte auf den Inseln der Torres-Straße oben S. 138). Während der Schwangerschaft darf das Haar nicht geschnitten werden, damit das Kind nicht verkümmert. Eine Frau, die sich einen Knaben wünscht, muß sich die Nachgeburt eines männlichen Kindes zu verschaffen

suchen und für einige Minuten mit gespreizten Beinen darüber stehen (S 101): die Idee dabei ist wohl, daß in der Nachgeburt eine Seele wohnt (S. 111, vgl. hier Bd. 8, S. 546 über Nordostaustralien), die in die Frau eingehen soll. Deshalb wird sie auch vergraben, und die Stelle ist *tapu.* Die Geburt findet meist in besonderen Hütten statt; gedünstete Speise darf weder diesen Hütten, noch den Neugeborenen selbst genähert werden, da sie den Maori als ein äußerst gefährliches Ding erscheint (S. 103; vgl. oben S. 547). Schwere Geburten werden bösen Einflüssen von außen zugeschrieben und durch Gebete und Beschwörungen des Priesters zu überwinden gesucht; in der Regel wird Hine-te-iwaiwa, die Schwester Mauis, um Beistand angerufen. Kaiserschnitt ist in allerlei Legenden üblich (S. 111ff.). Bei Milchmangel findet eine Zauberzeremonie an der heiligen Wasserstelle des Dorfes statt (S. 107). Eine nährende Frau darf ihre Speise nicht selbst mit der Hand berühren (S. 108). Zaubersprüche begleiten das Durchschneiden der Nabelschnur und das Zahnen des Kindes (S. 108f.). Um eine Frühgeburt herbeizuführen, genügt es, ein Tapu zu verletzen, was stellenweise mit Absicht getan wird (S. 110).

Eine Taniwha-Geschichte wird von *S. Percy Smith* in Original und Übersetzung mitgeteilt.[1] Diese von der Entstehung und Erlegung eines Wasserungeheuers handelnde Geschichte ist deshalb bemerkenswert, weil in ihr verschiedene alte Mythenstoffe der Sonnenmythologie, die Walfischmythe und die 'Nachtarchen'-Mythe[2], eng miteinander verquickt erscheinen. Aus dem Walfisch ist ein *taniwha* geworden und aus dem Sonnenhelden der mit Zauberformeln wohl vertraute neuseeländische Krieger, der sich in einer Holzkiste vom Ungeheuer verschlingen läßt, es dann durch Zaubersprüche auf

---

[1] *Tutae-poroporo, the taniwha slain by Ao-kehu at Whanga-nui, New Zealand.* By Wiremu Kanika, translated by S. Percy Smith. Journal of the Polynesian Society XIII (1904), S. 89—98.

[2] Vgl. Leo Frobenius *Zeitalter des Sonnengottes* I, S. 225, 363ff.

den Strand setzt und unter Beihilfe von außen wieder daraus hervorkommt.

An verschiedenen Stellen des Pelorus-Sundes werden im Busch, in hohlen Bäumen und Baumgabeln eigenartige ovale Steine gefunden, denen *J. Rutland* in einem Artikel: *Mysterious Relics*[1], entsprechend der Verwendung solcher Steine auf Fidschi und Timor als Götterrepräsentationen, religiöse Bedeutung zuschreiben möchte. *A. Hamilton* will in einer Note dazu[2] — wahrscheinlich mit Recht — nur für einige dieser Neuseelandsteine die Möglichkeit einer Bedeutung als *atua* gelten lassen, unter Hinweis auf die entsprechenden Zaubersteine Neuguineas und anderer Orte. Mit Bezug auf diejenigen, die in hohlen Bäumen und Baumgabeln gefunden werden, ist besonders an die Verwendung von Steinen als materielle Repräsentationen der kriegerischen Tüchtigkeit oder anderer Eigenschaften eines Volkes oder eines einzelnen Mannes, sowie als Repräsentationen der Zauberkraft eines Tapupfostens u. dgl. zu erinnern, worüber wir oben S. 538 berichtet haben.

[1] *Journal of the Polynesian Society* XII (1903), S. 180f.
[2] Ebenda S. 245.

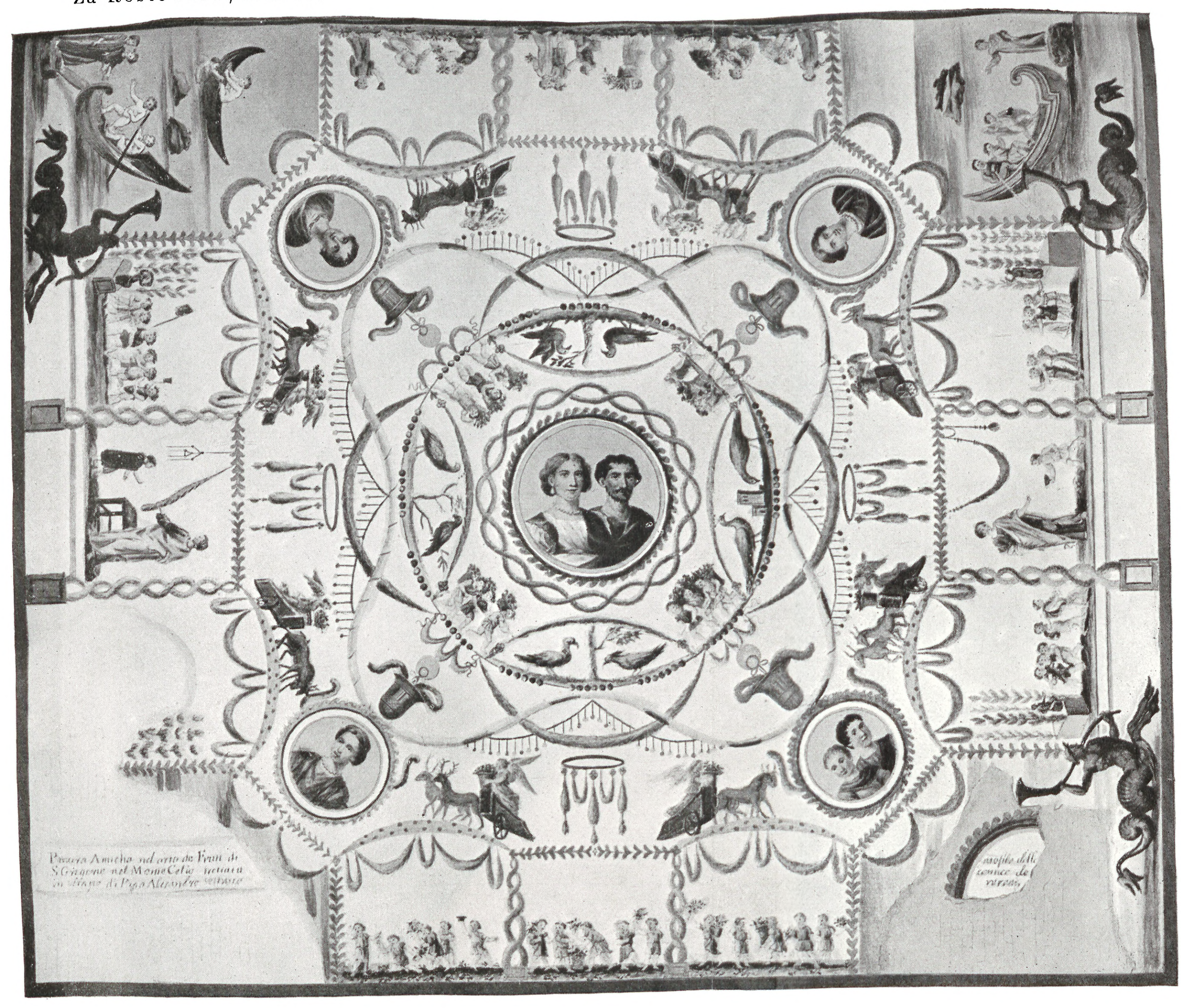
III Mitteilungen und Hinweise

M. Rostowzew an den Herausgeber

Die von Ihnen in Ihrem Artikel über das Maifest beschriebenen und abgebildeten Darstellungen aus einer Zimmerdekoration von Ostia finden eine höchst frappante und sehr interessante Analogie in verschiedenen Teilen einer Zimmerdekoration, welche am Anfange des XVIII. Jahrh. in Rom auf dem Caelius bei S. Gregorio gefunden worden ist und bald nachher zugrunde ging (s. Fea Miscellanea I, 224 cf. 167, abgebildet in Recueil de peintures antiques (nach Originalzeichnungen von Bartoli in Farben reproduziert), Paris 1737 (erste Auflage, die zweite von 1783 ist bekannter, aber weniger wertvoll) pl. XXIII—XXV, vgl. Bartoli Picturae antiquae Appendix t. IV. und Lanciani Bull. com. 1895, 173 ff.).

Von der Dekoration eines Zimmers besitzen wir die Abbildungen von einer Zimmerdecke (wohl Tonnengewölbe pl. XXIII) und von zwei Darstellungen, welche die Lünetten des Raumes füllten (pl. XXIV—XXV). Danach sind hier die Tafeln III, IV und V hergestellt.

Das dekorative Schema des Deckenschmuckes ist gewöhnlich. Hervorgehoben müssen nur folgende Einzelheiten werden: 1) das Vorwiegen in der ganzen Dekoration sowohl für teilende Glieder wie für schmückende Ornamente von naturalistisch dargestellten Rosengirlanden, was einer dekorativen Mode des I.—II. Jahrh. n. Chr. vollständig entspricht; 2) die Füllung des zentralen Medaillons mit Porträtbüsten wohl des Hausherrn und seiner Frau und das Erscheinen in den vier Seitenmedaillons der Porträtbüsten ihrer fünf Kinder; 3) die Einheitlichkeit der zugrunde liegenden Idee sowohl in der Deckendekoration wie in dem Lünettenschmucke. Diese in der ganzen Dekoration herrschende Idee ist, den blumenreichen Frühling herrschen zu lassen und diesen Frühling mit dem Kinderleben in enge Verbindung zu setzen. So haben wir in dem innersten Kreise der Deckendekoration Kinder, welche Blumenkörbe tragen; im nächsten Kreise Amoretten oder eher Psychen, welche auf mit Böcken, Stieren, Hirschen bespannten Wagen Blumenkalathoi fahren. Endlich folgen die Darstellungen, welche eine Art äußeren in









mehrere Bilder geteilten Frieses längs des äußeren Randes des Tonnengewölbes bilden. Dabei bildet jede Seite ein Ganzes für sich, indem die Lang- sowie die Kurzseiten ihrem Inhalte nach einander vollständig analog sind. Die vier Ecken sind ausgeschieden und für besondere untereinander vollständig analoge Darstellungen verwendet. Die je drei Kompartimente des Frieses der Langseiten geben Blumenleseszenen, wobei nicht Amoretten, sondern Kinder — Knaben und Mädchen — als Blumenleser erscheinen. Die Kindergesellschaft ist lustig und froh: man singt und tanzt dabei. Wichtiger sind die Kurzseiten, welche den Ostienser Bildern am meisten ähnlich sind. In den zentralen Kompartimenten sehen wir je einen (oder eine?) Erwachsenen mit je einem Kinde verkehrend. Einmal bekommt das Kind eine dicke Rosengirlande; das andere Mal bringt es dem Erwachsenen ein Glas, wohl mit Wein gefüllt. Auf beiden Seiten der Mittelszene finden wir je zwei sich entsprechende Darstellungen (eine ist leider zugrunde gegangen). Jedesmal sehen wir eine mit Zweigen geschmückte Basis, auf welcher ein Kultbild steht. Dem Kultbilde nähern sich Kinderprozessionen. Die Kinder sind bekränzt, einmal trägt eines der Kinder eine Fahne, in einem Bilde scheint ein Knabe betrunken und wird von zwei anderen geführt. Die Eckenfüllungen geben je eine Szene (nur zwei sind leider erhalten) einer lustigen Bootfahrt im Meere: die Kinder sind nackt, sie fahren nahe dem Ufer und baden zugleich.

Ganz analog sind die Lünettenbilder. Bootfahrende Knaben und Mädchen flötespielend, tamburinschlagend, tanzend, badend. Wichtig ist es, daß einmal den Mittelpunkt eine Dionysos-Ariadnegruppe, auf einem Felsen sitzend, bildet.

Eine Reihe interessanter Einzelheiten wäre noch zu notieren: leider aber darf man sich wohl kaum auf die Genauigkeit des Zeichners verlassen.

Eines aber ist klar: wir haben Frühlingsspiele der Kinderwelt vor uns, und zwar auf fester Erde und im Meere. Die ganze Kinderwelt ist bacchisch gestimmt, und öfters sind die Vergnügungen in direkte Verbindung mit dem Götterkulte gesetzt.

Bei der Betrachtung der Bilder kommt unwillkürlich das schöne Frühlingslied von Horaz (Carm. I, 4) ins Gedächtnis: *solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni, | trahuntque siccas machinae carinas . . nunc decet aut viridi nitidum caput impedire myrto, | aut flore, terrae quem ferunt solutae; | nunc et in umbrosis Fauno decet immolare lucis, | seu poscat agno sive malit haedo,* und speziell bei dem Nachdenken über die Tätigkeit der Kinder die Worte der gallischen Grabschrift des Jünglings aus Aquae Sextiae (CIL. XII, 533; Buecheler Carm. ep. 465, 8): *et comes ur-*

saris, comes his qui victima(m) sacris | caedere saepe solent et qui novo tempore veris | floribus intextis refovent simulacra deorum. Bilden die Kinder unserer und der Ostienser Bilder vielleicht eine Art sakralen Kollegiums? Die *vexilla* könnten dafür sprechen.

Es muß noch wohl als sicher angenommen werden, daß unsere Bilder, welche eine Einheit bilden, uns die Rolle der Ostienser Bilder als dekorativen Gliedes erklären: auch in Ostia stammen die Bilder wohl aus einheitlicher Dekoration, doch wohl eines Kinderzimmers. Realistische Szenen aus dem Kinderleben entstanden wohl unter dem Einflusse der so beliebten Puttendarstellungen, woher vielleicht ihr bacchischer Charakter. Manches aber ist nicht Übertragung: die Kultszenen und der ganze Frühlingshauch sind Realitäten, und es werden Kinder sicherlich nicht nur auf Zimmerdekorationen mit dem Frühlinge in näherer Kultverbindung gestanden haben. Der bacchische Zug erscheint in Ostia in den Herbstdarstellungen noch ausgesprochener.

Auf weitere Deutungsversuche lasse ich mich nicht ein: ob etwas für die Religionsgeschichte daraus zu gewinnen ist, werden Berufenere urteilen. Nur auf eines möchte ich noch aufmerksam machen: bei der Herbstfeier der Ostienser Bilder erscheint ein Schiff auf einem Wagen, auf unseren Frühlingsbildern die Schiffe im Meere. Soll nun vielleicht das Erwachen des Meeres, wie das der Erde, mit einer religiösen Zeremonie begangen werden, wie nachher deren Wintertod?

Voßlers Dantekommentar

Franco Sacchetti, der berühmte italienische Novellist, erzählt uns eine heitere und zugleich sehr charakteristische Anekdote von Dante, wie dieser einst in Florenz bei der Porta S. Pietro, als er dort einen am Amboß arbeitenden Schmied seine Dichtungen wie einen Gassenhauer brüllen hörte, in dessen Werkstatt eintrat, dort alle Werkzeuge ergriff, sie auf die Straße warf, und auf die grimmige Frage, was er denn treibe, dem Meister erwiderte: „Se tu non vuogli che io guasti le cose tue, non guastar le mie.“ Jedem, der sich durch die überreiche Dante-Literatur durchzuwinden hat, wird bei der Erinnerung an dieses Geschichtchen sich auch die Frage aufdrängen, wie oft wohl der Dichter sein „Paradiso“ hätte verlassen müssen, wenn er allen Kommentarschmieden, die ihm sein Werk verdorben haben, die unmutigen Worte hätte zurufen wollen, mit denen er den Florentiner Handwerker weiter anfuhr: „Tu canti il libro, e non lo di com'io le feci“ — „Du singst mein Buch, aber nicht wie ich es gemacht habe.“ Denn je weiter sich die Dante-Exegese zeitlich vom Dichter entfernte, desto mehr

häuften sich die Irrungen und Wirrungen, die in dieses opus polysensum hineingedeutet und hineingeheimnist wurden, und die Dante-Philologie hat es wirklich so weit gebracht, daß selbst in Italien der Ausspruch „Leggere Dante è un dovere — sentirlo è un preságio di grandezza“ auch in seinem zweiten Teile vielseitigste Zustimmung finden konnte. Es ist daher ein großes Verdienst von Voßler, wenn er es jetzt unternimmt, die „Göttliche Komödie“ auch solchen zugänglich zu machen, die auf „Größe“ keinen Anspruch machen können, und das gewaltige Werk, wenigstens in Deutschland, davor zu bewahren sucht, wie ein esoterisches Geheimbuch in ehrfurchtsvollem Schauern angestaunt aber nicht gelesen zu werden. Mit endlosen Fußnoten, wie es Philaletes versucht hat, oder mit gelegentlichen Exkursen zu dunklen Stellen war es allerdings nicht zu erreichen, und so hat er den einzigen Weg gewählt, der zum Ziele führen konnte, durch eine klare genetische Darstellung der Danteschen Gedankenwelt und eine fortlaufende zusammenhängende Erklärung des Textes das Verständnis des Werkes zu erschließen. Von den zwei Bänden, mit denen er diese Aufgabe lösen will, liegt jetzt der erste Halbband vor, der die religiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte bringt (Die göttliche Komödie, Entwicklungsgeschichte und Erklärung von Karl Voßler. I. Band, I. Teil. Religiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte, Heidelberg 1907. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. XI u. 265 S.), aber nicht, wie es die nicht ganz glückliche Formulierung des Titels vermuten läßt, die Entwicklungsgeschichte der „Divina Commedia“, sondern eine in großen aber sicheren Umrissen gezeichnete Geschichte der Religionsanschauungen, des religiösen Empfindungslebens und philosophischen Denkens in vorchristlicher und christlicher Zeit bis auf Dante, allerdings alles auf dessen geistige Persönlichkeit visiert, wie sie sich in seinem Hauptwerke widerspiegelt. Durch diese Methode kommt auch das wissenschaftliche Ergebnis von Voßlers eindringlichen Studien zu überzeugender Darstellung, daß nämlich Dante nach keiner Richtung hin in der Geschichte des religiösen Denkens etwa eine neue Entwicklungsstufe bedeute, sondern daß er nur in sich die mehr als tausendjährige Arbeit der christlichen Theologie wie in einem Brennpunkt vereinige und sie dann „selbsttätig wiederhole“. Seine geistige Selbständigkeit zeige sich nicht in einem kritischen Verhalten den Kirchendogmen gegenüber, sondern nur, daß er schärfer als mancher seiner Vorgänger, sicherer und bestimmter als seine Zeitgenossen die Dogmen nicht etwa mit Hilfe einer durch die Mystik entzündeten Einbildungskraft, nicht etwa durch energische Anläufe des Willens, sondern durch rationale Gedankenarbeit als unumstöß-

liche Wahrheiten erkannte. Das Resultat dieser verstandesmäßig gewonnenen Anschauungen kommt dann in der „Göttlichen Komödie“ zu großartigem Ausdruck, und die Erwartung, durch sein Werk die Mit- und Nachwelt für diese Überzeugung gewinnen, den Dogmenglauben mit dem mehr weltlichen Mittel des logischen Beweises stärken zu können, berechtigten den Dichter sein „poema sacro“ als die große Leistung eines Laien für die Festigung der Frömmigkeit anzusehen.

Hat Voßler bis hierher seine Leser sicher durch die labyrinthischen Wege des antiken und christlichen Jenseitsglaubens geleitet, so führt er sie nun mit noch festerer Hand durch das weniger betretene Gebiet der Entwicklungsgeschichte mittelalterlicher Frömmigkeit. Hat man aber bei dem ersten Abschnitt, namentlich bei der Darstellung des antiken Unsterblichkeitsglaubens, die Empfindung, als ob er den gewaltigen Stoff etwas zu viel durchgesiebt und durch die konzentrierte Fassung das Verständnis seiner Darstellung dem weiteren Kreise der Leser nicht erleichtert hat, so ist der zweite Teil, der die Entwicklung der Frömmigkeit bis auf Dante schildert, trotz seinem bescheidenen Umfange und mancher freiwilligen Beschränkung, zu einem umfassenden Bilde mit weiten Ausblicken auf das entlegene Gebiet des religiösen Gemütslebens geworden. Wer je diesen Fragen nähergetreten ist, der wird die Geschicklichkeit, mit der Voßler diesen spröden Stoff bemeistert, rückhaltlos bewundern müssen. Mit einer Gewandtheit und Leichtigkeit, die fast einen ästhetischen Reiz gewährt, hat er die allmähliche Umformung der religiösen Affekte darzustellen gewußt, wie sie sich im Kampfe der auf dogmatischer Grundlage basierenden Gläubigkeit mit der Mystik entwickeln. Wie auf Raffaels Disputa gesellt er Dante zu den Kirchenvätern, konfrontiert ihre Frömmigkeit mit der des Dichters, immer vorsichtig und fein abwägend, wieviel und was er ihnen zu danken hat, um dann am Schlusse dieser historisch-kritischen Umschau eine Darstellung von Dantes Frömmigkeit zu geben, die Mischungsverhältnisse von Mystik und Sittlichkeit in seinem Charakter und seinem Werke zu untersuchen, die wechselseitigen Beziehungen von Mystik, Wissenschaft und Dichtung festzustellen und in einer zusammenfassenden Übersicht die Ergebnisse dieser Betrachtungsreihe zu vereinigen, bevor er sich der philosophischen Entwicklung zuwendet, der die zweite Hälfte dieses Halbbandes gewidmet ist. Als Endresultat ergibt sich, daß Dantes Frömmigkeit, wenn auch verschiedene konstitutive Faktoren an ihrer Ausbildung mitgewirkt haben, zuletzt doch ihre entscheidende Färbung durch eine Art elementare psychische Erleuchtung — Voßler nennt sie „eruptive Gelegenheitsmystik“ — erhält, eine starke innere Erhebung, die frei von der Weichheit sonstiger mystischer Stim-

mungen, gerade durch ihre Energie, die dichterische Kraft Dantes, die ohnedies etwas von der strengen Herbheit alttestamentlicher Propheten hat, zu jener Höhe steigert, die es ihm ermöglichte wie keinem vor ihm das Übersinnliche zu versinnlichen, bisher Unbewußtes fühlbar zu machen, tote Dogmen zu lebendigen Symbolen umzugestalten und aus seiner Weltanschauung heraus ein Werk von solcher Größe zu schaffen — einen „poetischen Himmel" nannte es schon Guarini —, daß es, obgleich es sich aus vorhandenen und überlieferten Elementen aufbaut, doch wie die Ausgießung eines neuen Geistes uns erscheint!

Mit einer impetuosen Frische, die durch einen persönlich getönten Stil noch merklich gehoben wird, weiß Voßler dem Leser diese oft verwickelten Gedankengänge zu veranschaulichen, und dadurch die Lektüre des Buches auch zu einem Genusse mit geistigem Reize zu machen. Selbst da, wo man ihm in Einzelheiten nicht folgen kann. Ich schätze z. B. Dantes ethisches Empfinden höher ein als Voßler. Es ließe sich leicht nachweisen, daß der Dichter bei aller Rechtgläubigkeit nur widerwillig und unter dem Drucke des Dogmas sich zur Anerkennung der Ewigkeit der Höllenstrafen bequemte. Auch die leisen Anzeichen einer Renaissance der antiken Humanität bei Dante sind nicht genügend beachtet, und die Anschauungen über den Jenseitsglauben des Altertums dürften, soweit ich es überhaupt beurteilen kann, in einigen Punkten eine leichte Revision vertragen. Aber was bedeuten solche und ähnliche sich meldende kleine Bedenken gegen die frohe Zustimmung, die man dem Verfasser sonst überall aussprechen muß. Nach Dantes Absicht sollte der Schleier des Gedichtes die tiefsinnigen Lehren verhüllen. Voßler hat schon jetzt einen großen Zipfel dieses Schleiers gelüftet. Die religionsgeschichtlichen Vorbedingungen der „Divina Commedia" — die Besprechung der philosophischen fällt nicht in den Interessenkreis des Archivs f. Religionswissenschaft — sind mit wissenschaftlichem Ernst, reichster Belesenheit und psychologischem Feingefühl so trefflich dargestellt, daß man mit Spannung und Vertrauen auch den weiteren Teilen und vor allem auch der fortlaufenden Erklärung des Textes entgegensehen kann. Mit Spannung und Vertrauen, oder wie es im Inferno XX. 100—3 heißt:

— — Maestro i tuoi ragionamenti
mi son sí certi, e prendon sí mia fede,
che gli altri mi sarían carboni spenti!

Heidelberg **Max v. Waldberg**

Antike Himmelsbriefe

Zu Dieterichs Ausführungen über Himmelsbriefe[1] möchte ich ein weiteres Zeugnis aus dem Altertum hinzufügen. Gegen Schluß der ersten heiligen Rede des Aelius Aristides lesen wir (ed. K. II p. 394): *Τὴν τοίνυν τροφὸν τὴν ἀρχαίαν, ἧς οὐδέν μοι φίλτερον — Φιλουμένη ἦν ὄνομα αὐτῇ — μυριάκις μὲν ἔσωσεν* (sc. Asklepios) *παρ' ἐλπίδας, κειμένην δέ ποτε ἀνέστησεν ἐκπέμψας ἐμὲ ἀπὸ Περγάμου, προειπὼν ὅτι καὶ τὴν τροφὸν ἐλαφροτέραν ποιήσοιμι. Καὶ ἅμα λαμβάνω τινὰ ἐπιστολὴν πρὸ ποδῶν κειμένην τοῦ Διὸς Ἀσκληπιοῦ, σύμβολον ποιούμενος· εὗρον οὖν μόνον οὐ διαρρήδην ἕκαστα ἐγγεγραμμένα. ὥστε ἐξῄειν ὑπερχαίρων καὶ καταλαμβάνω τὴν τροφὸν τοσοῦτον ἀντέχουσαν ὅσον αἰσθέσθαι προσιόντος. ὡς δ' ᾔσθετο, ἀνέκραγέν τε καὶ ἀνειστήκει οὐκ εἰς μακράν.*

Wie hier, so dient auch in der von Dieterich angeführten Pausaniasstelle (X, 38, 13) der von Gott gegebene Brief dazu, ein Heilungswunder herbeizuführen; in beiden Fällen erscheint Asklepios im Traume, um seinen Dienern (hier Aristides, dort der Dichterin Anyte) seinen Auftrag zu geben und läßt dabei einen Brief auf wunderbare Weise in die Hände derjenigen gelangen, deren er sich zur Ausübung des Wunders bedient. Aristides findet ihn zu Füßen der Statue des Zeus Asklepios — wie auch bei uns die Himmelsbriefe zuweilen an heiligen Orten gefunden sein sollen — Anyte hält ihn beim Erwachen in der Hand.[2]

Der Gedanke, daß durch solche Briefe Heilungswunder gewirkt werden können, erklärt sich aus der Vorstellung, die Briefe seien Träger der göttlichen Wunderkräfte, und könnten als solche die nämlichen Wirkungen erzielen, wie die Götter selbst. Die entsprechende Vorstellung liegt zugrunde, wenn von dem Weisen der Brahmanen, Jarbas, erzählt wird (Philostratos *Vita Apollon. Tyan.* III, 38 p. 114 f. K.), er habe einen besessenen Knaben durch einen Brief geheilt, oder wenn der Kaiser Julian bekennt (*ep.* 60 p. 579 ed. Hertl.), er sei in dem Augenblick, wo er einen Brief Jamblichs[3] in die Hand nahm, vom Fieber geheilt worden.

---

[1] Vgl. *Blätter für hessische Volkskunde* III. Jahrg. 1901, Nr. 3. und *Hessische Blätter für Volkskunde* Bd. I. 1902. S. 19 ff.

[2] Das erinnert daran, wie Aidesios (Eunap. *Vitae sophist.* 27) den Orakelspruch, den er im Traum erhalten, aber dem genauen Wortlaut nach wieder vergessen hatte, beim Erwachen durch ein Wunder auf seine linke Hand geschrieben fand.

[3] Jamblichs Briefe werden von Julian *ep.* 61 fin. p. 583 H. mit Asklepios Händen, ein anderes Mal mit einem Götterbriefe verglichen: *μετὰ ταῦτα μοι καθάπερ ἐξ Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἐφοίτα παρὰ σοῦ γράμμα* (*ep.* 45 p. 538 H.) Von Maximus' Briefen sagt Julian (*ep.* 15 p. 494 H.) *ἡμεῖς δέ σου ταῖς ἐπιστολαῖς ὥσπερ παιωνίοις τισὶ φαρμάκοις συγκαθεύδομεν.*

Wie so viele Elemente der heidnischen Philosophenbiographie taucht auch dieses Motiv in den Wundergeschichten der Mönchsviten auf: Sulpicius Severus erzählt (*vita S. Martini* c. 19), ein fieberkrankes Mädchen sei augenblicklich geheilt worden, als man einen Brief des heiligen Martin auf ihre Brust legte.

An den Vergleich eines Philosophen- mit einem Götterbriefe (vgl. Anm. 3) werden wir erinnert, wenn wir in Plutarchs Schrift gegen Kolotes (c. 19 p. 1118 A) Epikurs Kanones „vom Himmel gefallen" (*διοπετεῖς*) genannt finden. (Vgl. Usener *Epicurea* S. 104.) Natürlich wendet Plutarch diesen Ausdruck spöttisch an, offenbar im Hinblick auf begeisterte Jünger Epikurs, die jenem Buche ihres Meisters dieses epitheton ornans tatsächlich und ernstgemeint zu geben pflegten. Daß dem so war, sehen wir aus Cicero, der (*de finibus* I, 19, 63) seinen epikureischen Mitunterredner von Epikurs *Κανών* sagen läßt: illa quae quasi delapsa de caelo est ad cognitionem omnium regula . . . und der den Epikureer Velleius von demselben Buche Epikurs als von einem „caeleste volumen" reden läßt (*De natura deor.* I, 16, 43).

Otto Weinreich

Kind und Korn

Für die von A. Dieterich in seinem Buch über die Mutter Erde kürzlich wiederum beleuchtete Parallelisierung von Kind und Korn findet sich wohl ein weiterer Beleg in Lenaus Gedicht von der schönen Anna. Als Frau fürchtet sie ihre Schönheit durch Geburten zu verlieren, darum wirft sie sieben Weizenkörner durch ihren Ehering in die Mühle und siebenmal ertönt beim Zerquetschen der Körner durch die Mühlsteine das Wimmern einer Kinderstimme. — Der Schluß der das Gepräge uralter Volkstümlichkeit an der Stirn tragenden Märchenerzählung, wegen deren sie von Fritz Schultze in seinem ungemein anregenden Buche über die Psychologie der Naturvölker (Leipzig 1900, S. 263) angeführt wird, steht zwar mit dem bisherigen Thema nur in losem Zusammenhange, ist aber doch gleich der Chamissoschen Geschichte von Peter Schlemihl für die animistische Vorstellungsweise so charakteristisch, daß er verdient, beigefügt zu werden: Die schöne Anna wird nach sieben unfruchtbaren Jahren verstoßen und irrt elend umher, wobei sie keinen Schatten mehr wirft, weil sie eine ihrer Seelen verloren hat. Merkwürdig ist auch die Siebenzahl auf deren religionsgeschichtliche Bedeutung bei den abend, ländischen Völkern W. Roschers tief eindringende Forschungen soeben ein helles Licht geworfen haben.

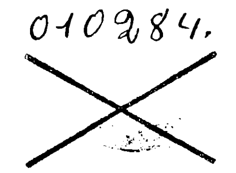
Hans Meltzer

[Abgeschlossen am 15. Juli 1907]

Register

Von Otto Weinreich

Druck von B. G. Teubner in Dresden.



Inhalt

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: W. Spiegelberg (Straßburg) „Aus der religiösen demotischen Literatur“, Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism“, F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des empereurs Romains“, v. Domaszewski (Heidelberg) „Sacrale Ehrungen der römischen Kaiser“, R. Hirzel (Jena) „Der Selbstmord im Altertum“, F. Boll (Würzburg) „Zwei altitalische Gottheiten: 1. Marina, 2. Tifatina“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, H. Osthoff (Heidelberg) „Etymologische Beiträge zur Mythol.: 3 Iris 4 Augustus“, Radermacher (Greifswald) „Schelten und Fluchen“, R. Herzog (Tübingen) „Filialgründungen der Asklepieia“, P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos“, L. Deubner (Königsberg) „Lupercalia“, E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, Martin P. Nilsson (Lund) „Ein schwarzfiguriges Tonei im Berliner Museum“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler“, R. Wünsch und F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, E. Littmann (Straßburg), „Sternenmythen aus Nordabessynien“, K. Rathgen (Heidelberg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner“, Missionar A. Nagel „Der chinesische Küchengott“, „Spruchweisheit der Chinesen“, G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, A. van Gennep (Paris) „Le rite du refus“, R. Hackl (München) „Mumienverehrung auf attisch schwarzfig. Lekythos“, „Eine neue Eirenendarstellung auf spätkorinth. Aryballos“, H. Haas (Tokyo) „Tsun-mi's Yuen-zan-lun, eine Abhandlung über die Entstehung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus“.
